done

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

فلسفۂ نتائجیت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیا نام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنیف

ولیم جیمس

ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۶ھ م سنہ ۱۳۴۶ف م سنہ ۱۹۳۷ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فلسفہ نتائجیت

دیباچہ

محاضرات ذیل بوسٹن کے لوول انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۰۶ء میں اور نیو یارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری ۱۹۰۷ء میں دئیے گئے تھے جسطرح یہ دیے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نتائجیت' نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اسکے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پردہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند میلان جو پہلے سے چلے آ رہے تھے انھیں اپنی مجموعی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف حیثیتوں سے ظاہر ہوا کہ اسکے بیان میں پراگندگی پیدا ہو گئی؛ یہ منظر میری آنکھوں نے جسطرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے، اور اس کوشش میں جزئی منازعات سے قطع نظر کرکے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر ہمارے نکتہ چیں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی لاطائل بحثیں نہ چھڑ جاتیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کا شوق ہو اسلئے حسب ذیل حوالے دیدینا چاہتا ہوں:-

امریکہ میں جان ڈیوی کی "تحقیقاتِ نظریۂ منطق"[1] اس تحریک کی بنیاد ہے۔ اسکے علاوہ انکے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو فلوسافکل ریویو (ج ۱۵ صفحہ ۱۱۳-۴۶۵)، رسالہ "مائنڈ" (ج ۱۵ صفحہ ۲۹۳) اور "جرنل آف فلاسفی" (جلد ۴ صفحہ ۱۹۷) میں نکلے ہیں۔ غالباً مبتدی کے لئے "ایف. سی. ایس. شلر کی "تحقیقاتِ انسیت"[2]، خصوصاً اسکے مقالات شمارہ ۱، ۴، ۶، ۷، ۱۸، اور ۱۹ سب سے بہتر ہیں۔ شلر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی حاشیوں میں موجود ہیں۔

اسکے علاوہ جے. طہاوڈ کی Le Rationnel (۱۸۹۸ء) لاراآئیے کے مضامین[3] نیز بلونڈیل اور ڈی سیلی کے مضامین[4] بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے نتائجیت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے عنقریب شایع کرنے کا اعلان کیا ہے۔

مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالہ کے لئے یہ ظاہر کر دینا چاہئے کہ نتائجیت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اسکے لحاظ سے اسمیں اور اس تعلیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں "اصلی تجربیت" (Radical empiricism) کے نام سے پیش کی ہے۔ "اصلی تجربیت" ایک مستقل شے ہے اس سے بالکل انکار کے بعد بھی انسان نتائجیت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۷ء

---

[1] Studies in Logical Theory

[2] Studies in Humanism

[3] Revue de Metaphysique (ج ۷، ۸، ۹)۔

[4] Annales de Philosophie Chrétienne, 4me Série, (ج ۲، ۳)۔

فہرست مضامین

محاضرہ ۱ — ۱

فلسفہ کی موجودہ شکل

محاضرہ ۲ — ۲۲

نتائجیت سے کیا مراد ہے

محاضرہ ۴ ۶۴

واحد و کثیر

محاضرہ ۵ ۸۳

نتائجیت اور فہم سلیم

محاضرہ ٦

نتائجیت کا مفہوم صداقت

محاضرہ ۷

نتائجیت اور انسیت

محاضرہ ۸ ۱۳۸

نتائجیت اور مذہب

محاضرہ ۱

فلسفہ کی موجودہ مشکل

چیسٹرٹن صاحب اپنے قابل قدر مجموعہ مضامین[1] کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ "وہ بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی انہی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عملی اور اہم شئے یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آکے رہنا چاہیے تو اسکی آمدنی کا دریافت کرلینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اسکے فلسفہ کا معلوم کرلینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سپہ سالار غنیم سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اسکے لئے غنیم کی فوج کی تعداد دریافت کرلینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیم کے فلسفہ کا دریافت کرلینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریۂ نظام عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اسکے سوا کسی اور شئے کا بھی اثر پڑتا ہے"؟

میں اس بارے میں چیسٹرٹن صاحب کا ہمخیال ہوں. خواتین وحضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے جسطرح اس شخص کے نقطۂ نظر

---

۱ Heretics (زنادقہ یا بے دین)

کی تعیین ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے؛ اسی طرح آپ کو
بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک
حوصلہ مندی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اُٹھا رہا ہوں تو لرز سا جاتا ہوں، کیونکہ 4
ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اسقدر اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے
حقیقی اور گہرے مفہوم کے متعلق اس کم وبیش خاموش احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر
موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے، یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ
ہے جس سے ہم نظام عالم کی مجموعی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض
کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انھی معنوں میں نظام عالم کے طالب علم
ہیں جنمیں کہ یہ لفظ مدرسہ میں استعمال کیا جاتا ہے؛ لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں
یہاں اسلئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ آپکو ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جسپر
بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی میں آپکو اپنے زمانہ کے اس میلان
کے ساتھ ہمدردی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقین واثق ہے۔ آپکے
سامنے اظہار خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہوگا جو ایک استاد کا ہوتا ہے گو آپ
شاگرد نہیں ہیں۔ اُستاد چاہے جسطرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل
بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے، جو کائنات اسقدر مختصر ہو کہ اسکی تعریف دو جملوں میں
ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے اسی ہال میں اپنے ایسے احباب و رفقا 5
کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن تھوڑی ہی دیر بعد ان کی
بحث میں پہلے خشکی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ بس ایک
جزئی حد تک ہی حوصلہ افزا تھے۔ لہٰذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! خود نتائجیت کے
بانی نے حال میں چند محاضرات لوول انسٹی ٹیوٹ میں دیئے تھے جنمیں یہی لفظ استعمال کیا تھا۔
یہ محاضرات کیا تھے؟ تیز روشنی کی چند شعاعیں جو شب دیجور میں چمک گئیں! ہم میرے نزدیک
ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح نہ سمجھ سکا، لیکن اس تجربے کے باوجود میں اسیطرح کی ایک اور
جرأت آمیز کوشش کرنے کے لئے اسوقت کھڑا ہوا ہوں۔

میں یہ خطرہ اسلئے مول لے رہا ہوں کہ جن محاضرات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کے
سننے کیلئے لوگوں کی اچھی خاصی تعداد آئی تھی ہمیں یہ اقرار کرنا چاہئے کہ خواہ گہری باتوں کو بحث

کرنیوالے اور سننے والے دونوں نہ سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں عجب مزا آتا ہے۔ ذرا
کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھڑ جائے پھر دیکھئے کیسے
ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم
6 تعلق ہے اور اسکے نرالے دلائل سے ہماری دقیقہ سنجی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک
گدگدی سی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے اس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک
نئی حقیقت کا انکشاف ہو رہا ہے، اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ لوگوں کو بھی
سنا دوں۔

انسانی مشغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے حقیقت
بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گوشوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش
کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں پکتا، لیکن ہمارے دلوں میں ہمت کی لہر دوڑ جاتی
ہے؛ اس کا طرز و انداز، اسکی شک آفرینی و انکار فرمائی، اسکی موشگافی و بحث آرائی،
خواہ عام لوگوں کی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر
جو دور رس روشنی پڑتی ہے، اسکے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس ضیاء گستری
اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان
میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی سے کہیں زیادہ ہے۔

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی مزاجوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ میرے
7 بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بدنما معلوم ہو مگر میں اس سے کام لونگا اور فلاسفہ
کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کرونگا۔ پیشہ ور فلسفی کا چاہے
جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش
کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو سبب تسلیم کرنے کا رواج نہیں، اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب
بیان کرنے لگتا ہے، تو غیر شخصی اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل
ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب بیرونی مقدمات سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا۔ اسی مزاج نے
موافق یا مخالف ثبوت کا انبار لگا دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق
نرم یا سخت رائے قائم کرائی تھی۔ فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار ہوتا ہے، اسے ایک ایسے عالم کی

جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہوی اسے وہ تسلیم کرلیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ بحث آرائی میں اسپر سبقت لیجائے) لیکن یہ فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے بالکل نرالا سمجھتا ہے اور اپنے دلمیں کہتا ہے کہ یہ شخص "فلسفیانہ کاروبار" کے لائق نہیں، نہ اسکو اسمیں ذرا بھی دخل و درک ہے۔

تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعوی
نہیں کرسکتا۔ اسطرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا نفاق کا ایک رنگ پیدا ہوجاتا ہے؛ 8
کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اس اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کروں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے آپکو اسبارے میں آزاد کرتا ہوں۔

میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کررہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں، جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں، جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں، جنھیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ مل چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہیگل، اسپنسر کا شمار اسیطرح کے مخصوص المزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزا سے مرکب ہوتا ہے جنمیں ہر جزو بہت ہی معتدل مقدار میں پایا جاتا ہے۔ ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجریدی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں؛ ہم میں سے بعض آدمی محض گفت وشنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہو کے یا تو اس خیال کو ماننے لگتے ہیں جسکی زمانہ میں ہوا چلتی ہوتی ہے یا آس پاس کے کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ
یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہئیے؛ اور جو نظر 9
اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہئیے۔ لہذا یہ کیسے فرض کرلیا جائے کہ آئندہ انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطۂ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ ادب، فن، حکومت، اور معاشرت میں اسی طرح کھیل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں، بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو؛ حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند؛ ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض علمیت پسند اور بعض واقعیت پسند؛

فن یا صناعت میں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض جدت پسند۔ اسطرح کے تقابلوں
سے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے۔ فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے
جس کا اظہار دو ناموں سے ہوتا ہے: ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت
پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انکی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند
سے مراد وہ شخص ہے جو مجرد و ابدی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول
دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ بعض ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض
دوسرے پر؛ تاہم محض زور دینے کے اس فرق سے باہم سخت تنفر پیدا ہو جاتا ہے۔
10 تجربیت پسندانہ، اور عقلیت پسندانہ، مزاج کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تعبیر میں ہمکو
غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہائے نظر میں پایا جاتا ہے؛
کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشخاص کا تقابل بہت کم نمایاں اور
سادہ ہے جنکے لئے یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے
مجموعوں کا بننا، اور انکے اجزا کی ترتیب میں ہر طرح کے تغیر کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر
میں ان دونوں ناموں پر انکے بعض ثانوی توصیفی خصوصیات کا اضافہ کرکے اپنے مافی الضمیر
کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ
یہ بات یاد رکھیے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔
فطرت جن مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرتی رہتی ہے انمیں سے چند کو میں نے منتخب
کر لیا ہے؛ اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے
آخری مقصد یعنی نتائجیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاریخی نقطۂ نظر
سے دیکھیے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکریت و حسیت، عقلیت و تجربیت کے مرادف ہیں۔ انمیں سے
فکریت کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اسکے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میلان رکھتی ہے
11 جو تصوریتی و رجائیتی ہوتا ہے، اسکے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اسکی
رجائیت قطعاً مشروط اور مرتعش ہوتی ہے۔ عقلیت ہمیشہ وحدت پسند ہوتی ہے، وہ کلیات
و تعمیمات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اسکے جواب میں تجربیت جزئیات
سے ابتدا کرتی ہے اور کل کو اجزا کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے کثرت پسندی کے

نام سے عار نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی بہ نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے لیکن اس دعوی کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجایش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم تاثر پر فخر پایا جاتا ہے تو اسوقت یہ (نسبتہً زیادہ مذہبی ہونیکا) دعویٰ حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً 'قدر'، کو اور تجربیت پسند 'جبر' کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں لفظوں کا استعمال ان معنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں تحکم و ادعا کا رنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجایش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورۂ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اگر انکی
سرخیاں 'نرم دل'، اور 'سخت دل'، قرار دوں تو آپ یہ سمجھ جائینگے کہ ان سے دماغی ساخت 12
کی کونسی دو قسمیں میری مراد ہیں۔

نرم دل	سخت دل
عقلیت پسند (پابند اصول)	تجربیت پسند (پابند واقعات)
فکریت پسند	حسیت پسند
تصوریت پسند	مادیت پسند
رجائیت پسند	قنوطیت پسند
مذہبی	لامذہب
قدری	جبری
وحدت پسند	کثرت پسند
ادعائی	ارتیابی

براہ مہربانی ابھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مخلوط مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزا میں باہم تطابق و توافق پایا جاتا ہے یا نہیں، عنقریب ہی اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں پیش نظر مقصد کے لئے اسقدر جان لینا کافی ہے کہ جس طرح کے نرم دل اور سخت دل لوگوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے، ان کا اس دنیا میں وجود ہے۔

آپ لوگوں میں سے ہر شخص کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی
نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح
کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ آپکو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے
13 متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں۔ جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے
اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہم مخاصمت ہر زمانہ کی فلسفیانہ فضا کا
ایک جزو بنجاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل مغلوب الجذبات اور سریع التاثر
ہیں، بخلاف اسکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ، بے حس اور بہائم صفت ہیں۔
انمیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے، وہ اس اثر کے مشابہ ہوتا ہے جو کرپل کریک
کے باشندوں کے ساتھ بوسٹن کے سیاحوں کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے
ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے، لیکن ایک کی تحقیر میں دل لگی اور دوسرے کی
تحقیر میں خوفناکی پائی جاتی ہے۔
جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کرچکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ
بوسٹن والوں کی طرح بالکل "نرم قدم" ہے، اور نہ کرپل کریک کے باشندوں کی طرح
بالکل "سخت قدم"۔ بلکہ اکثروں کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہوں
وہ ملجائیں: اگر واقعات اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں، اور اصول اچھے ہیں تو وہ
بہت سے مل جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھئے تو اسمیں یقیناً وحدت نظر آتی ہے، دوسرے
14 طریقہ سے دیکھئے تو یقیناً اسمیں کثرت نظر آتی ہے؛ اسلئے دنیا میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔
بلاشبہ گو ہر شے کی تعیین وجوباً ہوچکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے؛ اسلئے قدریت آمیز جبریت
حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزا کی برائی میں شک نہیں لیکن کل برا نہیں ہوسکتا؛ اس لئے عملی قنوطیت
کے ساتھ مابعد الطبیعی رجائیت کو ملا دینا چاہیئے: اسیطرح باقی مثالوں میں بھی۔ غرض
عام فلسفی منش آدمی نہ کبھی اصولی ہوتا ہے، نہ کبھی اپنے نظام کو خط مستقیم پر قائم رکھتا ہے؛
بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو تبادل اوقات
کی ترغیبات کے لحاظ سے اسکو اپنے لئے موزوں معلوم ہوتے ہیں۔
لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ
ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک شوقیہ کھلاڑی کہا جاسکتا ہے، اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ

تعارض اور تزلزل کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم ان چیزوں کو ٹلاتے رہیں گے اسوقت تک عمدہ ذہنی ضمیر محفوظ نہیں رکھ سکتے۔

اب میں اس بات سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً اہم ہے اور جسے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجربیت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد جتنی آجکل ہے اتنی کبھی پہلے نہ تھی: گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آتے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لیکے آتے ہیں، لیکن اس واقعات پسندی سے ہماری مذہبیت بیکار نہیں ہوتی، خود اسی میں 15
مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے! ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اسکے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح بچپل نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے سنہ ۱۹۰۶ء (تاریخ محاضرہ - ص ۱) میں انکی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات چاہئیں، علم چاہئے اور ان دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے۔ چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ شائق ہے اسلئے وہ ان پیشہ ور فلاسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا، جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔
آپ حضرات میں بہت سے لوگوں بلکہ شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہوگا۔

اب ذرا یہ دیکھئے کہ جو فلسفے انکی رفع ضرورت کے لئے واقعی پیش کئے جاتے ہیں، وہ کیسے ہیں؟ آپکو نظر آتا ہوگا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجربیت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجربیت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو آپکو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں وسخت دلی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل 16
ہیکل ہے جسکی وحدیت مادہ پرستانہ، جسکا خدا اثیر (ایتھر) اور جسکا ہدف ظرافت آپکا خدا ہے، یا پھر اسپنسر ہے جو عالم کی تاریخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور باہر سے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے: مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برس تک یہ معلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی توسیع اور انسانی اہمیت کی تخفیف و تحقیر ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطریت یا ایجابیت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے۔ اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی چیزوں سے فائدہ اٹھانا ہے۔ فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ انسانکو

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے
انسان کو قلمبند کرلینا چاہئے اور گو یہ انسانیت کے درجہ سے گری ہوئی ہو لیکن اسکے آگے
سر تسلیم خم کر دینا چاہئے۔ یوں ہمت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو رخصت ہو گیا جو عجیب
و غریب کارنامے دکھاتا تھا، اور ایک مادہ پرستانہ و افسردہ کن منظر سامنے رہ گیا، اب
17 اعلیٰ خیالات عضوی اعمال کی بے جان اور محض ضمنی پیداوار معلوم ہونے لگے، بلند کی پست
سے تشریح ہونے لگی، اور جو اعلیٰ و بلند، سب کچھ تھا، کچھ بھی نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا
مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا، جسمیں صرف سخت دل ہی اطمینان سے رہ سکتے ہیں۔

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور
نرم دل فلاسفہ سے مشورہ لیں تو آپکو کیا معلوم ہوگا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے، اسکی
بڑی قسمیں دو ہیں۔ ایک میں اجتہاد و پیش دستی، اور دوسری میں دست کشی یا پسپایانہ جنگ آرائی
کی شان زیادہ پائی جاتی ہے۔ پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو مادرائی تصوریت
کہلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی ہیگلی مسلک کے تبع ہیں۔ گرین،
کیرڈس، بوزانکے، روائس وغیرہ اسی فلسفہ کو مانتے ہیں۔ احتجاجیہ فرقہ کے ان مذہبی پیشواؤں
پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ مطالعہ کرنیوالا تھا۔ اس فلسفہ میں وحدت الوجود
کا رنگ پایا جاتا ہے اور اسکی وجہ سے اس الوہیتی عقیدہ کا رنگ یقیناً پھیکا پڑ گیا جو سلف
سے احتجاجیہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا، اسکا سلسلہ مراعات کی چند منزلیں طے کرنے کے بعد براہ راست اس
18 ادعائی مدرسیتی الوہیت سے ملجاتا ہے جسکا اب بھی کاتھولیکی فرقہ کی تعلیم گاہوں میں سختی کے ساتھ
درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کہلاتا رہا، پسپایانہ
جنگ آرائی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری یہی مراد ہے۔ یہ فلسفہ ہمکو جیمس مارٹینو،
پروفیسر باؤنی، پروفیسر لاڈ وغیرہ سے ملا ہے۔ ان کے ایک طرف متبعین ہیگل وغیرہ مطلق
کے قائلین ہیں اور دوسری طرف حکیمانہ ارتقائیہ والا اور یہ۔ ان دونوں کی دست درازانہ کشمکش
کے بیچ میں گویا یہ پسے جا رہے ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے اور آپ بھی اسی کو پسند
کرینگے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجتہادیت پسند نہیں بلکہ انتخابیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصالحتوں کا

نتیجہ ہے، یہ سب سے زیادہ اسکا متلاشی ہے جس سے مابہ النزاع امور کے تصفیہ تک کام چلتا رہے۔
یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور روحانی عضویات کو بھی تسلیم؛
لیکن ان دونوں سے جوشش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ اسمیں فاتحانہ اور پیشوایانہ
انداز کی کمی ہے، اسلئے یہ لازماً دبدبہ سے بھی محروم ہے۔ اسکے برعکس مطلقیت کو یہ دبدبہ
ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتہً اجتہادیت پسندانہ ہے۔

اگر آپ نرم دلی کے مسلک پر چلیں گے تو آپکو انہی دو نظاموں میں سے ایک کا انتخاب
19 کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوئے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں
تو آپکو یہ محسوس ہوگا کہ عقلیت یا ذہنیت پسندی کا ایک اژدہا بیٹھا ہے جسکی دُم
ان تمام چیزوں پر پھیلی ہوئی ہے جو لائن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اُس
مادیت سے بچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رہتی ہے، لیکن آپکو اسکا معاوضہ
دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپکے ہاتھ سے زندگی کے مادی عصول کا
سررشتہ نکل جائے گا۔ جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ ہے وہ تجرید کی اس بلند سطح پر
رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے
ایک مطلق نفس یعنی ایسا نفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اسطرح بناتا ہے،
کہ بس اسکا خیال کرلیتا ہے لیکن اسطرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کو بھی اسطرح
پیدا کرسکتا ہے۔ ہم اسکے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کرسکتے جو فی الواقع
موجود ہو، چاہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت پر منطبق ہوسکتا ہے۔ الوہیتی
خدا بھی اسی طرح کا ایک عقیم اصول ہے، اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ
معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپکو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے،
لیکن اس قسم کا خدا، جو دنیا کو ایکدفعہ پیدا کرکے آپ الگ بیٹھ گیا ہے۔ غرض الوہیتی
مصنفیں کا خدا بھی تجرید کی اسی بلندی پر رہتا ہے جس پر اطلاقیوں کا "مطلق" رہتا ہے۔
20 البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الوہیت میں بدمزگی، بے کیفی،
لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپکو ایسے فلسفہ کی ضرورت
ہے جسمیں دونوں باتیں جمع ہوں! اسمیں واقعات کے ساتھ حکیمانہ وفاداری ان کے
پیش نظر رکھنے کی خواہش، مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو، اور ساتھ ہی انسانی

قیمتوں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبع زادی بھی ہو خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا روحانی۔
یہی وہ مشکل ہے جو اسوقت آپکو درپیش ہے، آپ کا جو مطلوب ہے اسکے دونوں حصے یاس انگیز
طور پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اعتباریت ملتی ہے جسمیں انسانیت
اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ ملتا ہے، جسے گو مذہبی کہا جا سکتا ہے
لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص مس نہیں ہوتا۔

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ حضرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے اسقدر
21 قریب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے مفہوم کو پوری طرح سمجھ سکیں، اسلئے میں
عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقعیت پر ذرا تفصیل سے بحث کرونگا جس سے
واقعات کے سنجیدہ مزاج معتقدین کو وحشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال
دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے
نقطۂ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اسوقت انکے نہ ہونے کا افسوس
ہے۔ یہ طالبعلم نوعمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب ثانی تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا
اس بیان سے کی تھی کہ میں ہمیشہ سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا
ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے، جسے
وہ سڑک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں اسقدر کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ نفس
کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ سڑک کی دنیا مادی و شخصی تجربات
کی دنیا ہے، اسمیں اتنی کثرت ہے کہ تخیل بھی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ پیچیدہ، پراگندہ، تکلیف دہ
اور پریشان کن ہے، لیکن جس دنیا سے فلسفہ کا استاد روشناس کراتا ہے وہ صاف،
ستھری اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو واقعی زندگی میں نظر آتے
ہیں، اسکا طرز تعمیر بہت ہی اچھا ہے، اسکا خاکہ عقل کے اصول نے ڈالا ہے، اسکے مختلف
22 حصوں کو منطقی ضرورتوں نے ملایا ہے، اسمیں سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے؛
یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر چمک رہا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس واقعی دنیا کی تعبیر و توجیہ کی بہ نسبت ایک مستقل شئے
ہے جسکا اس دنیا پر اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفیس و مقدس عمارت ہے جو اس لئے

تعمیر ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند واہمہ خالص واقعات کی ناقابل برداشت پراگندگی و وحشت سے بھاگ کر یہاں پناہ لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے بالکل جداگانہ شے، اسکی قائم مقام، اسکا علاج، یا اس سے مفر کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ یہاں استعمال کر سکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خصوصیت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی چیزوں پر غور و خوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شائستہ ہوں نفس کی اس قوی خواہش کی تشفی یہ فلسفے خوب کرتے ہیں، لیکن میں آپ سے پوری سنجیدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ اس مادی واقعات کی عظیم الشان دنیا کو دیکھیئے، اسکی مہیب پراگندگیوں، بوالعجبیوں اور اسکی ستم رانیوں پر ایک نظر ڈالیئے، اسکی وحشت خیزیوں کا خیال کیجئے اور پھر فرمائیے کہ آیا شائستگی ہی وہ لفظ ہے جو اس منظر کو دیکھ کے بے ساختہ آپکی زبان پر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک چیز ہے لیکن جس فلسفہ میں خالی شائستگی 23
ہوگی اس سے اختباریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہو سکے گی، ایسا فلسفہ تکلف و تصنع کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے ارباب علم (سائنس) مابعد الطبیعیات کو ایک وہمی شئے اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کر کے اس سے اعراض کرتے ہیں، اور ارباب عمل فلسفہ کی گرد اپنے پانوں سے جھاڑ کر وحشی دنیا ہی میں انہماک کو ترجیح دیتے ہیں۔ بلاشبہ جو تشفی عقلیت پسند ذہن کو کسی خالص، لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور خوفناک ہوگی۔
لائبنز گو عقلیت پسند تھا، لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی بہ نسبت واقعات سے کہیں زیادہ دلچسپی تھی۔ تاہم اگر آپ سطحیت کو مجسم دیکھنا چاہتے ہوں تو اسکی "تھیوڈیسی" نامی دلکش تصنیف کو دیکھ لیجئے جسمیں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا انسان کے ساتھ جو کرتا ہے بجا کرتا ہے، اور جس دنیا میں ہم رہتے ہیں یہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس رجائی فلسفہ کی دشواریوں کے سلسلہ میں لائبنز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے، کیونکہ وہ علمائے دینیات 24
کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد جنتیوں سے کہیں زیادہ ہے۔ پھر بھی یوں استدلال کرتا ہے کہ:۔

"اگر ہم 'مدینۃ اللہ' کی حقیقی وسعت کو پیش نظر رکھیں تو اسکے مقابلہ میں یہ برائی ہیچ معلوم ہو۔ سیلیوس سکنڈوس کیوریو نے ایک کتاب لکھی تھی جسکا نام آسمانی بادشاہت

کی وسعت، تھا یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے مصنف اپنی کوشش کے باوجود
آسمانی بادشاہت کی وسعت کا اندازہ نہ کر سکا؛ قدما کے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت
حقیر تھے . . . . انکا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے
رخ کی آبادی کا خیال تک انھیں متحیر کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی
حصے صرف کچھ چمکتے ہوئے افلاک اور بلوریں کرے ہیں۔ مگر آج ہم کائنات کی جو حدود کو قبول یا
رد کرتے ہیں انکی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن ہمیں یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں
ہمارے کرے کے برابر یا اس سے بڑے بیشمار کرے موجود ہیں جنھیں ہمارے ہی کرے کی طرح
25 ذی‌عقل آبادی ہو سکتی ہے؛ گو اس آبادی کا انسان ہونا ضروری نہیں۔ نظام شمسی کے چھ بڑے
سیاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے؛ تمام ثوابت آفتاب ہیں، ہماری
زمین چونکہ سیاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مرئی
اشیاء میں انکی کیا حیثیت ہوگی ممکن ہے کہ ان دیگر آفتابوں میں صرف مسرور و خوش نصیب
مخلوق آباد ہو، اسلئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں کیونکہ
برائی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اسکے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی
ہیں؛ اسکے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنیکی کوئی وجہ موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے
ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہو اور یہ جگہ جو اس پورے حصہ کو
محیط ہو مسرت و کامرانی سے معمور ہو . . . اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے
باشندوں کی کیا بساط ہوگی؟ کیا یہ گھٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہجائیگی؟ کیونکہ ثوابت
اور زمین میں جو مسافت ہے اسکے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔
یوں چونکہ عالم کا وہ حصہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصّہ کے مقابلہ میں تقریباً ہیچ ہو جاتا ہے جو اگرچہ
26 ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے؛ اور تمام برائیاں جو اس ہیچ یا ناچیز حصہ میں پائی جاتی
ہیں کیا انکے متعلق یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جاسکتا ہے کہ یہ ان اچھائیوں کے مقابلہ میں تقریباً ہیچ ہونگی جو سارے عالم
میں موجود ہیں؟"

دوسری جگہ کہتا ہے، کہ:-
"انصاف کی ایک قسم وہ ہے جسکے پیش نظر نہ مجرم کی اصلاح ہوتی ہے، نہ دوسروں کی
سبق آموزی، نہ کسی نقصان کی تلافی۔ بلکہ اسکی بنیاد خالص موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے بڑے

افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ہاکس اور سوسینیوں کو اس تعزیری انصاف پر اعتراض تھا جو وہمی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے .... اسکی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف مظلوم نہیں بلکہ ہر عقلمند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح تشفی حاصل ہوتی جسطرح اچھے گانے کے سننے یا نفیس عمارت کے دیکھنے سے کسی سلیم الطبع کو حاصل ہوتی ہے۔ اسلئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو معصیت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر ثابت قدم رکھنے کیلئے ہو تاہم اسکا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل معاصی کیوجہ سے نئے نئے عذابوں کے مستوجب بنتے رہتے ہیں، اور جنت والے نیکی میں ترقی کیوجہ سے نئے نئے ثواب 27
حاصل کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے...... کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں، خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توافق پیدا کیا ہے۔"

اس موقع پر حقیقت پر لائبنٹز کی کمزور گرفت اس قدر بین ہے کہ مجھے کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیہ خیال میں بھی قطعاً نہیں آئی، نہ اسے یہہ خیال آیا کہ ان گمراہ روحوں کی تعداد، جن کو خدا ابدی موزونیت کے دہان آز کا لقمہ بناتا ہے، جسقدر کم ہوگی اسیقدر جنت والوں کے عیش و آرام کی بنیاد غیر منصفانہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سرد مہرانہ انشاپردازی کی ایک مشق ہے جسکی سردی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہئے گا کہ تمہیں عقلیت پسند فلسفہ کی سطحیت کا پردہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو خود سطحی تھا گو جبہ و دستار سے آراستہ تھا۔ دلدادگان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسند رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جسمیں بڑی گنجائش ہے، لیکن عقلیت پسندی 28
نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہاں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گو اسکے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے، لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرف محدود اور اضافی کا مغالطہ ہے، ورنہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے، جو ازل سے مکمل ہے۔

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی و بادہوائی رجائیت سے بغاوت کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہوں تو وہ آپکو ماریسین اول۔ سوئفٹ، کے یہاں مل سکتا ہے۔ سوئفٹ ایک دلیر

انقلابی مصنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ سے کسیقدر آگے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصوریتی رجائیت سے بیزاری کے ساتھ مجھے اور غالباً میری طرح آپ حضرات میں سے بھی بعض کو دلی ہمدردی ہوگی۔ وہ (خودکشی اور فاقہ کشی سے موت وغیرہ کے متعلق) اخبارات کے شہری نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلۂ اقتباسات سے انسانی انقیاد[1] کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس متمدن عہدِ حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

"نوکریوں یا کام کی لاحاصل امید میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھرنے اور کرایہ نہ ادا ہونیکی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور
29 چھ بھوکے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم پانے کے بعد آج ایک محرر جان، کارکوران نام نے تیزاب پی کے اپنی جان دیدی۔ تین ہفتے ہوئے کارکوران کی ملازمت بیماری کیوجہ سے جاتی رہی تھی۔ جو قلیل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ علالت کے زمانہ میں صرف ہوگئی، کل اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا، لیکن نقاہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ انتہائی مایوسی کی حالت میں گھر واپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب پی لیا۔"

آگے پھر لکھا ہے کہ "اسطرح کے واقعات کی اتنی اطلاعیں میرے سامنے رکھی ہوئی ہیں کہ ان سے ایک پورا دفتر بآسانی مرتب ہوسکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریحِ عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا ہم کو علم ہے [پروفیسر رائس[2]
30 کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں برائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شرطِ کمال ہے] ایف۔ ایچ براڈلی[3] کہتے ہیں کہ مطلق کے ہر تشتّت و تنوع سے اسکی باہمی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

ف۱ Human submission

ف۲ The World and the Individual ج ۲، صفحہ ۳۸۵

ف۳ Appearance and Reality صفحہ ۲۰۴

اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر رواٹس، پروفیسر براڈلی وغیرہ کے سے سادہ و آسودہ
اہل فکر کا جم غفیر یہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شبہ والم تاویل و توجیہ
سے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان ہستیوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور
کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے، جس شے کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یہ ان لوگوں
کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جاننے والوں کے حلقہ میں "تجربہ رکھنے" کے سب سے زیادہ
اہل ہیں، جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ انکے تجربہ کے متعلق،
(انکے براہ راست اور شخصی احساس کے مقابلہ میں) دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟
فلاسفہ محض خیالی باتیں بناتے ہیں، صداقت کا علم صرف ان لوگونکو ہوتا ہے جو عام زندگی
اور احساسات سے گذرتے ہیں۔ نوع انسان کا ذہن (فلاسفہ اور جاگیرداروں کا نہیں)
بلکہ خاموشی کے ساتھ غور اور احساس کرنیوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن،
اسی خیال کی طرف آ رہا ہے جسطرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں 31
کو اپنے متعلق ابتک فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق
فیصلہ کر رہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیولینڈ کے کارکن کا اپنی
اور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی
واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، محبت اور ہستی، پر کتابیں لکھ لکھکر ہلکا یا ختم کر دینا غیر ممکن
ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دو ہزار برس کی عیسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس
دنیاوی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل عنصر ہے۔ جسمانی دنیا میں جسطرح سالمات
یا ماتحت السالمات ناقابل فنا ہیں، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل فنا ہے۔ یہ واقعہ جس
امر کو نوع انسان کے سامنے بیانگ دہل ظاہر کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس فلسفہ کو اس طرح
کے واقعات میں شعوری تجربہ کا اصلی باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ جھوٹا ہے؛ ان واقعات سے
مذہب کا بطلان[1] اٹل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

---

[1] نہیں معلوم "صاحب" کو کلیولینڈ کے کسی مزدور کے اس واقعہ میں ان بے شمار کیڑوں پتنگوں سے زیادہ
کیا اہمیت و عظمت نظر آئی، جو روزانہ چراغ میں جل جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان دیتے رہتے ہیں!!
شاید "صاحب" کی "برادری" میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم و عظیم جگہ رکھتا ہے

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو ہزار برس کی اور مہلت نہیں دے سکتا۔ اسکا وقت ہوگیا، اسکی آزمائش کا زمانہ ختم ہوگیا، اسکے گزشتہ کارنامے اسکا خاتمہ کر رہے ہیں؛ نوع انسان ساقط از اعتبار نظامات اگی آزمائش کے لئے ازل سے لیکے ابد تک کی مدت نہیں دے سکتی[1]۔

یہ ہے ایک اختباریت پسند ذہن کا ردعمل ایک عقلیت پسندانہ فرد عمل کے متعلق، جو شکریہ کے ساتھ قطعی انکار کے مرادف ہے۔ سولیفٹ صاحب کا قول ہے کہ "مذہب کی مثال ایک نیند میں چلنے والے کی ہے، جسے تمام واقعی چیزیں صفاچٹ نظر آتی ہیں"۔ یہی (گو اتنی سختی کے ساتھ نہیں) ہر اس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سنجیدگی کے ساتھ شوقیہ تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے استاد کے پاس آتا ہے۔ اختباریت پسند مصنف اسے مادیت دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الجملہ مذہبی ہوتی ہے، لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ صفحہ ہوتے ہیں۔ یوں الکو ہم فلاسفہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم ہوں یا سخت، سب کے یہاں کسر نظر آتی ہے۔ لیکن ہم میں سے کوئی شخص اسکے فیصلے کو نظر حقارت سے نہیں دیکھ سکتا؛ کیونکہ بہرحال اسیکا ذہن کامل ذہن کا نمونہ ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے؛ اسی کی تنقید اور عدم تشفی بالآخر خطرناک ہے۔

بس خود میرے مجوزہ حل کی یہیں سے ابتدا ہوتی ہے۔ میں نافعیت کے سے عجیب الاسم 33
نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ یہ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اختباریت کی طرح واقعات کے ساتھ گہرے سے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ میں جب آپ حضرات سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ لیکن اس کا "اہم و عظیم" ہونا بجز مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے!! ذی حس، اگر مذہب کا اٹل ثبوت ہی "صاحب" کے فہم میں "اٹل بطلان" ہے تو پہلے "ذی حس" کیڑے مکوڑوں، مکھی مچھروں کی روزانہ خودکشی و ہلاکت پر ماتم کا حق ادا فرمائیں پھر کلیو لینڈ کے خاندان کا مقدمہ پیش فرمائیں۔

[1] پھر اب کس کی آزمائش ہوگی؟ "صاحب" کی اس عقل و دانش کی جس سے دو سو برس کے اندر ہی دنیا اتنی چیخ اٹھی ہے جتنی مذہب سے دو لاکھ اور دو ہزار برس میں نہ چیخی تھی۔

رخصت ہوں گا تو اسوقت نافعیت کے متعلق آپکی بھی اتنی ہی اچھی رائے ہوگی جتنی میری ہے ۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا چاہتا ہے اسلئے میں نافعیت کو بحیثیت مجموعی آج پیش نہ کرونگا بلکہ آئندہ جلسہ کے لئے ملتوی رکھوں گا۔ اور بالفعل اپنے سابق معروضات کے متعلق کچھ گزارش کرنے کو ترجیح دونگا ۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ ور فلسفی ہیں اور بعض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انھوں نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ میری آج کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک بھونڈی تھی ۔ 'نرم دل' اور 'سخت دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے ! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آزمائیوں، دقیقہ سنجیوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اسکے حدود کے اندر ہر طرح کے مجموعے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اسکی پوری قلمرو کو محض دو مخالف مزاجوں کی باقاعدہ جنگ کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا بھونڈا مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ شے کی کیسی ادنیٰ سے ادنیٰ تعبیر ہے ۔ یہ نقطۂ نظر بھی بچوں کے نقطۂ نظر کی طرح محض خارجی ہے ۔ عقلیت پسند نظاموں کی مجردیت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تطویلات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا لغو ہے ۔ اگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہونا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سطح حقیقت کی ناہمواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اسکے لئے اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی حواس کی پستی سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچادے جسکی تشکیل حقیقت کے مقابل ان تصوری اصول سے ہوتی ہو جن کی انسانی ذہن مخبری کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ مجرد خاکوں کے سوا کچھ اور ہوں؟ کیا کولون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاکہ کے بغیر بن گیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے ؟ کیا مادی ناشائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے ۔

یقین فرمائیے مجھے آپکے اس الزام کی قوت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادہ اور بھونڈی ہے لیکن تمام تجریدوں کی طرح یہ بھی کار آمد ثابت ہوگی ۔ اگر فلاسفہ عالم کی زندگی پر تجریدی نقطۂ نظر سے بحث کرسکتے ہیں تو انہیں خود فلسفہ کی زندگی پر اسطرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے ۔ مزاج اپنے مطالبہ یا انکا

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کراتا رہے اور کراتا رہے گا۔ نظامات کی جزئی تفصیلات
پر بحث کیجا سکتی ہے، اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک
درخت میں انہماک کی بدولت سارا جنگل اسکی نظر سے اوجھل ہو جاسکتا ہے، لیکن جہاں یہ جانفشانی
ختم ہوئی، کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اسکی تلخیص میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ
نظام دیکھنے والونکو ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ اسکی انفرادیت کی سادہی لیکن عجیب
ادا اسیطرح حافظہ پر مسلط ہو جاتی ہے جسطرح کسی دوست یا دشمن کا آسیب مرنے کے بعد۔
صرف "والٹ وٹمان ہی یہ نہیں لکھ سکتا کہ" جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک
انسان کو ہاتھ لگائے گا" بلکہ تمام اکابر فلاسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر
ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصلی، مابہ الامتیاز لیکن ناقابل 36
بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ہماری تعلیم فلسفہ کی تکمیل کا بہترین ثمرہ ہے۔ فلسفیانہ نظام
کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے لیکن
دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور اف کیسی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے)
کہ بعض ابنائے جنس کے یہاں شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے
دیکھیئے (اور جب دماغ میں تجربہ کی بدولت تنقید کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان ہر نظام کو
اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بس ہمیں انسانی ذہن کے اس ردعمل سے
واسطہ ہے جسکا نام پسندیدگی یا ناپسندیدگی ہے۔ کسی طالب عنایت امیدوار کے، ردوقبول
کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد و قبول کے متعلق بھی ہمارا فیصلہ قطعی ہوتا ہے اور یہ فیصلہ تعریفی یا ہجویہ الفاظ
کے پیرایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہمیں عالم کی جو مجموعی حیثیت نظر آتی ہے اسکی پیش نظر فلسفہ سے
اسکا مقابلہ کرتے ہیں اور بس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے "یہ تیرہ و تار ایجاد بندہ،
یہ خشک اور بگڑی ہوئی خیال آرائی، یہ تعقد و تلخ تصنع، یہ مدرسہ کی بوسیدہ پیداوار، یہ مریض 37
کا خواب پریشان، دفان کرو! ان سب کو دفان کرو! ناممکن! ناممکن!۔

جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جزئیات پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے
دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اسکے متعلق ہمارا ردعمل مبنی ہوتا ہے۔ فلسفہ
میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کوئی ماہر تلخیص ردعمل سے جو نام یا لقب

دیگر ایسی پیچیدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے، وہ کہاں تک ٹھیک ہے لیکن اسطرح کے
لقب یا تعبیر دینے کے لئے کسی بڑی مہارت کی ضرورت نہیں، خاص اپنے فلسفہ کو شاید ہی
کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کر سکا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ
پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے،
انہیں سے ایک بھی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں اُترتا، کسی میں اسکی پوری دنیا نظر
نہیں آتی۔ ایک میں ظاہری آرائش بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت
بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ، چوتھا فاسد بہت زیادہ، پانچویں
میں تکلف و تصنع بہت زیادہ، وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بے تامل جانتے ہیں کہ
اسطرح کے فلسفے ماحول سے باہر، دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انہیں
کائنات کے متعلق گفتگو سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامعین میں بہت سے حضرات جب 38
افلاطون، لاک، اسپنوزا، مِل، کیرڈ اور ہیگل کے نام سنتے ہونگے (میں نے قریب
کے ناموں کو قصداً نظرانداز کر دیا ہے) تو انہیں بس اتنا یاد آجاتا ہوگا کہ ان لوگوں نے
اپنے اپنے اعجوبہ انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دور از کار۔ اگر عالم کے متعلق اسطرح خیالات
واقعتاً صحیح ہوں، تو یہ بداہتہً ایک جہلیت ہوگی۔

آپ کے اسطرح کے احساسات کا پیش نظر رکھنا ہم فلاسفہ کے لئے ضروری ہے۔
(میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انھی احساسات سے فیصلہ ہوگا۔
وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہوگا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام و کمال
موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور! اس بارے میں کہ فلسفے لازماً تجریدی خاکے ہوتے ہیں۔
خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں: ایک خاکے عمارتوں کے دبیز ہوتے ہیں، اسطرح کے خاکے
جسم دار چیزوں سے بنتے ہیں؛ دوسرے خاکے عمارتوں کے مسطح ہوتے ہیں، اسطرح کے خاکے
مسطر اور پرکار کی مدد سے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت پتھر اور چونے سے بنکے کھڑی ہو جاتی ہے،
لیکن خاکے اسی طرح محض پوست و استخواں رہتے ہیں؛ تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہو جاتا
ہے بیشک خود خاکہ حقیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن جس شے کا وہ خاکہ ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا 39
ضروری نہیں۔ اختباریت پسند معمولی عقلیت پسندانہ فلسفوں کو اسی حقارت کی بنا پر رد

کر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہربرٹ اسپنسر کے فلسفیانہ نظام کی مثال موزوں ہوگی، اسکا مزاج مکتبی ملا کیطرح خشک، اسکے خیالات کی ملال انگیز یکرنگی، استدلال میں ادنی عذرات کی ترجیح، تعلیم حتی کہ میکانی اصول کی تعلیم تک کی کمی، اور عام طور سے سارے بنیادی خیالات میں ابہام، اسکے پورے نظام میں گرفتگی، بایں ہمہ آدھا انگلستان اسے ویسٹ منسٹر کی خانقاہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظر میں اسکی ان کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر میں اسکی اتنی کیوں وقعت تھی؟ اسکی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیمیافتہ اور غالباً ہم آپ بھی کیوں اسکے ویسٹ منسٹر ہی میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟

صرف اسلئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطۂ نظر سے اسکا دل ٹھیک جگہ پر تھا۔
40 چاہے اسکے اصول سب کے سب پوست و استخواں ہوں لیکن اسکی کتابیں اپنے کو اسی دنیا کے قالب میں ڈھالنا چاہتی ہیں۔ اسکے ہر صفحہ سے واقعات کا شور بلند ہو رہا ہے، واقعات کا سر رشتہ اسکے ہاتھ سے کہیں نہیں چھوٹتا، وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں واقعات ملسکتے ہیں، وہاں وہ پہنچ جانا چاہتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے: اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ وہی چیز ہے جسکی اختباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافعیت پسندانہ فلسفہ جسے امید ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کرونگا واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرمجوشانہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ اسپنسر کے فلسفہ کے برعکس مذہب کی ایجابی تعمیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اسکے ساتھ بھی گرمجوشی سے پیش آتا ہے۔

امید ہے کہ میری ناچیز کوشش سے آپکو وہ درمیانی طریقۂ خیال حاصل ہو سکے گا جسکی آپ کو جستجو ہے۔

محاضرہ ۲ 43

کئی برس ہوئے میں ایک خیمہ زن ٹولی کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ اکیلا گھوم گھام کے خیمہ گاہ پر واپس آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ مابعد الطبیعات کے ایک مسئلہ پر زور شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر ہے، درخت کے نیچے آدمی ہے۔ یہ آدمی اس گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن جتنا تیز وہ دوڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ اس مفروضہ شکل سے مابعد الطبیعات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے یا نہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے اور گلہری درخت پر ہے۔ مگر کیا وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگا رہا ہے؟ اس سوال پر اتنی بحث ہو چکی تھی کہ اسکی بال کی کھال نکل چکی تھی۔ ہر شخص نے حصّہ لیا تھا اور فریقین کی تعداد 44 مساوی تھی۔ میں نظر آیا تو ہر فریق نے یہ چاہا کہ مجھے ملا کے اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مدرسیت کی یہ بات یاد تھی کہ "جہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے" اسلئے میں نے یہ کہا کہ فریقین میں سے کون بر سر حق ہے؟ اس کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مُراد ہے۔ اگر یہ مُراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب، اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے، لیکن اگر یہ مُراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے، پھر اسکے پیچھے، پھر داہنے طرف، پھر بائیں طرف، اور آخر میں پھر آگے تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

کے ارد گرد چکر نہیں لگا رہا ہے، کیونکہ گلہری برابر اپنا پیٹ اسکی طرف اور اپنی پیٹھ دوسری طرف
رکھتی ہے۔ اس فرق کا لحاظ رکھا جائے تو مزید بحث کی ضرورت نہ ہو، فریقین ارد گرد چکر لگانے
کے معنی کے لحاظ سے حق پر ہو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی۔

45 میری اس گفتگو کو سُن کے دو ایک پُرجوش بحث کرنیوالوں نے یہ کہا کہ میں باتیں
بنا کے ٹال دینا چاہتا ہوں، انھیں اسطرح کی لفاظی اور مدرسیت پسندانہ موشگافی سے معاف
رکھا جائے، انکی "ارد گرد" سے وہی مراد ہے جو عام طور پر سیدھی سادی زبان میں ہوتی
ہے لیکن معلوم ہوتا تھا، اکثر حاضرین کے نزدیک اس فرق سے اختلاف رفع ہو گیا تھا۔

میں نے اس ذرا سے واقعہ کو یہاں اس لئے بیان کیا کہ جس شے کو میں نتائجی
طریقہ کہتا ہوں اسکی یہ بہت ہی سادی مثال ہے۔ اس طریقہ کا اصلی مقصد مابعد الطبیعیات
کی ان بحثوں کو طے کرنا ہے جو اگر اس طرح نہ طے کی گئیں تو کبھی نہ طے ہونگی۔ دنیا ایک
ہے یا کئی؟ مقدر یا غیر مقدر؟ روحانی یا جسمانی؟ یہ وہ خیالات ہیں جن کا دنیا کے
متعلق صحیح اور غلط دونوں ہونا ممکن ہے، اسلئے انپر بحث کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ ایسے
موقع پر نتائجیت یہ کرتی ہے کہ وہ ہر ایک کے عملی نتائج کا سُراغ لگاتی ہے۔ اگر فلاں خیال
درست ہوا تو اسکا انسان پر کیا عملی اثر پڑے گا؟ اگر کوئی عملی فرق نہ پیدا ہوا تو اس کا
عدم و وجود یکساں اور یہ ساری بحث لاحاصل ہے۔ جب کبھی سنجیدگی سے بحث کی جائے
46 تو کسی ایک پہلو کے بجا ہونے کا نتیجہ عملی فرق کی شکل میں دکھانا چاہیئے۔

نتائجیت کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈال لینے سے یہ خیال اور بھی واضح
ہو جاتا ہے "پراگ میٹزم" (جسکے لئے اردو میں ہم نے نتائجیت رکھا ہے۔ م) یہ یونانی لفظ "پراگما"
سے مشتق ہے جس سے انگریزی کے دو اور لفظ پریکٹس (عمل۔ م) اور پریکٹیکل (عملی۔ م)
نکلے ہیں۔ فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے چارلس پیرس نے ۱۸۷۸ء میں استعمال کی۔ انھوں نے
"پاپولر سائنس منتھلی" میں جنوری ۱۸۷۸ء میں ایک مضمون لکھا تھا جسکی سُرخی یہ تھی:
"ہم اپنے خیالات کو کیسے واضح بنا سکتے ہیں" اس مضمون میں پہلے انھوں نے یہ بتایا تھا کہ
کہ ہمارے عقائد حقیقت میں ہمارے عمل کے قواعد ہیں۔ اسکے بعد انھوں نے یہ بیان کیا تھا
کہ کسی خیال کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے صرف اس بات کے دیکھنے کی ضرورت ہے کہ
اس سے کس طرح کا کردار پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ ہمارے لئے اس خیال کی اہمیت اسی کردار

کے اندر مضمر ہوتی ہے، گو ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں،
تاہم یہ بیّن حقیقت ہے کہ انمیں سے کوئی بھی ایسا دقیق نہیں ہوتا جسکی بنا کسی ممکن الوقوع عملی
فرق میں مضمر نہو لہذا ہمیں کسی شی کے متعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا
کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے 47
پیدا ہو سکتے ہیں، ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان سے کس قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں
اور کس قسم کے رد فعل کیلئے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی
ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اسکے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ خود اس
خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

یہی پیرس کا اصول اور یہی نتائجیت ہے۔ لیکن بیس برس تک اسپر کسی کی نظر نہ پڑی
یہاں تک کہ میں جامعہ کیلیفورنیا میں پروفیسر ہاوسین کی انجمن فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے
وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے متعلق استعمال کیا۔ اب (۱۸۹۸ء) زمانہ
نتائجیت کے استقبال کیلئے تیار ہو چکا تھا اسلئے اس اصول نے پھیلنا شروع کیا، چنانچہ
آجکل اسکا ذکر فلسفیانہ رسائل کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ اس تحریک کا عزت یا نفرت
کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے
میلانات کی ایک تعداد موجود تھی جنکیلئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی، یہ ضرورت
اب نتائجیت کے نام سے پوری ہو رہی ہے، اسلئے یہ لفظ اگر آیا ہے تو رہنے کے لئے
آیا ہے۔

پیرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسکے عینی صورتوں میں استعمال
کی عادت ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیپزگ کا مشہور عالم
کیمیا دان اوسٹ والڈ اگرچہ نتائجیت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر
محاضرات میں اس اصول کا نمایاں استعمال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لکھا تھا کہ "تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے
انکا وہی مفہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اسطرح کے سوالات کیا کرتا ہوں، اگر یہ شق صحیح ہوئی
تو اس سے دنیا میں کس حیثیت سے فرق ہوگا؟ اگر کوئی فرق نہ معلوم ہو سکے تو یہ شق بے معنی ہے"۔
یعنی شق مقابل کا بھی عملاً وہی مفہوم ہے جو اسکا ہے، اور عملی مفہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا مفہوم ہمارے لئے لایعنی ہے۔ اوسٹ والڈ اپنے ایک مطبوعہ محاضرے میں اپنے
مقصد کی مندرجہ ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل کیمیا اس جسم کی اندرونی ساخت پر
لڑ رہے ہیں جو متجانس الاجزاء کہلاتا ہے۔ اسکے خواص اس خیال کے بالکل مطابق معلوم
ہوتے ہیں کہ اسمیں ہیڈروجن کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھولتا رہتا ہے اور اگر
یہ نہیں تو وہ دو جسموں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس مسئلہ پر خوب گرما گرم بحثیں ہوئیں
مگر فیصلہ نہ ہوسکا۔ اوسٹ والڈ کے بقول "یہ بحث ہی نہ چھڑتی اگر اسمیں حصہ لینے والے
اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شق کے صحیح ہونے سے کسی تجربی
واقعہ میں فرق آسکتا ہے، کیونکہ اسوقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں
آسکتا۔ اور یہ بحث اسیطرح غیر حقیقی ہے جسطرح انسانی تاریخ کے ابتدائی زمانہ میں یہ بحث
کہ آٹے میں خمیر کیونکر اٹھتا ہے آیا اسمیں اس جن کو دخل ہے یا اس بھوت کو"۔

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب مابعد الطبیعات کی بہت سی بحثوں کو اس
50 سادہ معیار پر جانچا جاتا ہے تو انکی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا
ہو اور اسکی وجہ سے کہیں اور کوئی فرق نہ پیدا ہو۔ ایسا کوئی فرق نہیں جو مجرد میں پیدا ہو
اور اسکی وجہ سے عینی واقعہ اور عینی واقعہ کے ثمرہ یعنی ایسے کردار میں فرق نہ پیدا ہو
جو کبھی نہ کبھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا
یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس معین فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تعریف کے مان لینے سے
ہماری آپکی زندگی میں ایک معین وقت پر پیدا ہوسکتا ہے۔

نتائجی طریقہ میں کوئی بات نئی قطعاً نہیں۔ سقراط اسکا ماہر تھا؛ ارسطو نے اس سے
باقاعدہ کام لیا۔ لاک، بارکلے، ہیوم نے اسکی بدولت صداقت کے سرمایہ میں اہم بالشان
اضافہ کیا۔ شیڈورتھ ہاگسن کا اس امر پر اصرار تھا کہ جو چیز جسطرح نظر آتی ہے اسی کا نام
حقیقت ہے۔ یہ لوگ نتائجیت کے پیشرو ہیں مگر انھوں نے اس اصول سے متفرق طور پر
کام لیا ہے اس لئے یہ صرف پیشرو ہی ہیں۔ ہمارے زمانہ سے پہلے تک نہ یہ اصول عام
ہوسکا نہ اسے اپنے عالمگیر پیغام کا احساس ہوا، اور نہ اسنے یہ دعوی کیا کہ آئندہ میدان
اسی کے ہاتھ رہیگا لیکن مجھے یقین ہے کہ نتائجیت کا یہ دعوی صحیح ہے اور امید ہے کہ میں
آخر میں اپنی طرح آپکو بھی اس دعوی کی صحت کا یقین دلا سکوں گا۔

نتائجیت جس انداز خیال کا نام ہے اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں؛ 51
یہ وہی اختیاریت ہے البتہ سابق کی بہ نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ نتائجیت پسند ان بہت سی راسخ عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کرلیتا ہے جو پیشہ ور فلاسفہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجرید، ناکافیت، لفظی حل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختتم نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہوجاتا ہے، وہ واقعیت، کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اختباریت پسند مزاج کی فرمانروائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہوجاتی ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اعتقاد، تصنع اور مختتم صداقت کے ادعا کی جگہ کھلا میدان اور فطرت کے امکانات ہوتے ہیں۔

لیکن نتائجیت خاص خاص نتائج نہیں بلکہ ایک طریقہ عمل کا نام ہے، البتہ اس طریقہ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم الشان تغیر پیدا ہوتا ہے جسکا نام میں نے گزشتہ محاضرہ 52
میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے۔ جسطرح جمہوری ممالک میں درباریوں اور پروٹسٹنٹ ممالک میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا خاتمہ ہوگیا، اسی طرح نتائجیت کے عہد میں غلو پسند عقلیت کے معلمین کا خاتمہ ہوجائیگا، اور علوم طبیعہ و مابعد الطبیعیات ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے بلکہ دوش بدوش رہنے لگیں گے۔

مابعد الطبیعیات ایک حد تک علی العموم جس قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اسکی نوعیت بالکل ابتدائی ہے۔ آپکو یہ معلوم ہوگا کہ لوگوں کو ناجائز جادو کی ہمیشہ کتنی چاٹ رہی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور منتر معلوم ہے تو خواہ روح ہو یا جن، یا عفریت آپ اسے مسخر کرسکتے ہیں۔ حضرت سلیمان ؑ کو سب کے نام معلوم تھے، اس لئے سب انکے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ سمجھتا رہا کہ عالم ایک معما ہے جسکا حل کسی بصیرت افروز اور قدرت بخش لفظ میں تلاش کرنا چاہئے، یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکے گا۔ اسکے ملنے کے یہ معنی ہیں کہ خود عالم مل گیا: خدا، عقل، مطلق، توانائی (انرجی)، یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا معما حل ہوتا ہے۔ جب یہ ملجائیں تو آپ آرام سے بیٹھ سکتے ہیں 53
کیونکہ آپ کی مابعد الطبیعیاتی جستجو ختم ہوگئی۔

لیکن اگر آپ نتائجیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ اسطرح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار نہیں دے سکتے۔ آپکو ہر لفظ کا وہ عملی فائدہ یا نقد قیمت بتانا ہوگی جو اسکو اپنے

تجربہ میں داخل کرنے سے حاصل ہوتی ہے لیکن یہ فائدہ حل سے زیادہ مزید کام کا پروگرام معلوم ہوگا، اور بالخصوص اس سے آپکو یہ بات معلوم ہوگی کہ موجودہ حقائق میں کیسے تغیر پیدا کیا جاسکتا ہے۔

اسطرح نظریات معموں کے جواب نہیں، بلکہ عمل کے وسائل بنجاتے ہیں۔ ہم ان پر تکیہ نہیں کرلیتے بلکہ ان کو لیکے آگے بڑھتے ہیں؛ اور موقع پاکر انکی مدد سے فطرت کو از سر نو بنا سکتے ہیں۔ نتائجیت سے ہمارے نظریوں کی سختی کم ہوجاتی ہے، وہ کارآمد بننے کے لئے تیار ہوجاتے ہیں؛ اور اپنا کام شروع کردیتے ہیں۔ چونکہ اسمیں کوئی ایسی چیز نہیں جسے بالکل نئی کہا جاسکے، اس لئے ہمیں اور فلسفہ کے بہت سے قدیم رجحانات میں توافق ہوسکتا ہے یہ اسمیت کی طرح ہمیشہ اپنا روئے سخن جزئیات کی طرف رکھتی ہے؛ افادیت کی طرح عملی پہلوؤں
پر زور دیتی ہے؛ ایجابیت کی طرح لفظی حل، بیکار سوال، اور مابعد الطبیعیاتی تجریدے نفرت 54
رکھتی ہے۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ یہ تمام رجحانات عقلیت پسندی کے خلاف ہیں۔ نتائجیت، عقلیت کے مقابلہ میں اسکے ادعا اور طریقہ کیوجہ سے آمادہ پیکار رہتی ہے لیکن یہ کم از کم شروع میں مخصوص نتائج پیش نہیں کرتی؛ اسکے پاس نہ عقائد ہوتے ہیں نہ تعلیمات بلکہ صرف اپنا خاص طریقہ ہوتا ہے۔ نوعمر اطالوی نتائجیت پسند پاپینی نے کیا خوب کہا ہے کہ نظریوں میں نتائجیت کی وہی حالت ہے جو ہوٹل میں غلام گردش کی ہے۔ غلام گردش میں بیشمار کمروں کے دروازے کھلتے ہیں کسی کمرہ میں الحاد پر کتاب تصنیف ہورہی ہے کسی میں ایمان اور طاقت کے لئے سر بسجود دعا مانگی جارہی ہے، کسی میں خاص جسم کی تحقیقات ہورہی ہے، کسی میں مابعد الطبیعیات کے تصوریتی نظام پر غور کیا جاتا ہے؛ مگر غلام گردش پر رہنے والوں کا حق ہے، اور اپنے اپنے کمروں میں آنے جانے کے لئے سب کو اس سے گزرنا پڑتا ہے۔

اس حد تک نتائجی طریقہ سے مراد مخصوص نتائج نہیں بلکہ توضیح خیال کا ایک مخصوص
انداز ہے جو اولیات، اصول، مقولات اور مفروضہ ضروریات کے بجائے اواخر، ثمرات، نتائج اور 55
واقعات کو دیکھتا ہے۔

ممکن ہے آپ یہ خیال کریں کہ میں نتائجیت کی تشریح کے بدلے اسکی قصیدہ خوانی کررہا ہوں۔ مگر آپ گھبرائیں نہیں میں عنقریب بعض ایسے مسائل کو لے کے جن سے ہم لوگ خوب مانوس

ہیں یہ دکھاؤنگا کہ نتائجیت کا طریقہ کیا ہے جس نتائجیت کی اچھی خاصی تشریح ہوجائیگی۔

اس اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ نتائجیت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریہ صداقت بھی مراد لیا جانے لگا ہے۔ چونکہ میں پہلے راستہ کے بنا لینے کے بعد اس نظریہ کے بیان کے لئے ایک پورا محاضرہ وقف کرنا چاہتا ہوں اس لیے بالفعل اختصار سے کام لونگا، مگر اختصار کا ساتھ دینا ذرا دشوار ہوتا ہے اس لئے پاؤ گھنٹہ تک آپ حضرات کو ذرا دوچند توجہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔ اگر مقصد کے اصل مبحث کا یہ حصہ مبہم بھی رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت آئندہ محاضرات میں ہوجائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی جن شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ ترقی ہوئی ہے انہیں منطق استقرائی یعنی ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے جن کے ماتحت ہمارے علوم حکمیہ (سائنس) کا نشوونما ہوا ہے۔ جو لوگ اس موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر واقعیت کے مفہوم کے متعلق عجب
اتفاق رائے نظر آتا ہے، جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیا کے ماہرین نے مرتب کئے ہیں۔ 56
جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں یعنی قوانین اولی، دریافت ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان ایسا شیفتہ ہوا کہ اسکو خدا کے ابدی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہوجانے کا یقین ہوگیا۔ وہ سمجھنے لگا کہ خدائی ذہن کے بابانگ دہل اعلانات اور انکی آواز بازگشت بھی منطقی اشکال کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو اسکا خیال مخروطی تراشوں، مربعوں، جزروں اور نسبتوں کا قالب اختیار کرلیتا ہے؛ اسی نے سیاروں کے لئے کیپلر کا قانون بنایا ہے؛ اسی نے گرتے ہوئے اجسام کی شرح رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے؛ اسی نے منعطف روشنی کے لئے قانون انعطاف وضع کیا ہے؛ اسی نے درختوں اور جانوروں کے طبقے، سلسلے، خاندان اور جنس قائم کی ہیں، اور انکا باہمی تفاوت معین کیا ہے؛ اسی نے پہلے ہر شے کا ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اسکے ان حیرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کرلیتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد حرف

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

لیکن علوم کے مزید نشو و نما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی ہو رہی ہے
57 کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قوانین محض ظن و تخمین ہوتے ہیں، اسکے علاوہ خود قوانین
کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے کہ انکا شمار مشکل ہے، اور سائنس کی ہر شاخ میں اتنے مخالف
نظریے پیش کئے جاتے ہیں، کہ محققین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا ہو بہو
چربہ نہیں، بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے
کہ اس سے قدیم واقعات کی تلخیص اور جدید واقعات کیطرف رہنمائی ہوتی ہے؛ وہ بقول
شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے قلمبند کرنے کے لئے ایجاد
ہوا ہے، اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی روداد کے لکھنے میں کام لیتے ہیں، وہ ایک
ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے، اور زبان میں، جیسا ہر شخص جانتا ہے الفاظ کے
انتخاب اور بولیوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

غرض انسانی خود رائی نے خدائی ضرورت کو علمی منطق کی حدود سے نکالدیا ہے۔
اگر میں سگورٹ، ماک، اوسٹوالڈ، پیرسن، ملہاوڈ، پوئنکارے، ڈیوہیم، روسین کے نام لوں
تو آپ لوگوں میں جو طالب علم ہیں، وہ آسانی سے سمجھ لیں گے کہ میں کن میلانات کی طرف
اشارہ کر رہا ہوں، بلکہ خود انھیں اور نام یاد آجائیں گے۔

علمی منطق کی اس رو میں آگے بڑھکر شلر اور ڈیوی صاحبان یہ بتانا چاہتے
58 ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا نتائجی مفہوم کیا ہے۔ ان معلمین صداقت کا یہ بیان ہے کہ صداقت
کا جو مفہوم سائنس میں ہے، وہی ہمارے تمام خیالات و ایقانات میں ہوتا ہے، اس
مفہوم کا ماحصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات (جو خود بھی ہمارے تجربہ کا جزو ہیں) جس حد تک
ہمارے تجربہ کے دیگر اجزا کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلخیص کرنے،
اور ناقابل اختتام سلسلہ مظاہر کے تتبع کے بجائے مختصر تعقلی راستوں سے ان تک پہنچنے
میں امداد کرتے ہیں، اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں، جو خیال اسطرح کارآمد ہو سکے، کہ ہم کو
تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ لیجا سکے، اور اشیا میں
قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکے، وہ بس اپنی اس امداد و کامیابی ہی کی مقدار و حد تک
آلہ یا وسیلہ کی حیثیت سے صحیح ہے۔ یہی وہ آلی نقطۂ نظر ہے جسکی اسقدر کامیابی کے ساتھ

شکاگو میں تعلیم دی جا رہی ہے، اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آکسفورڈ میں اشاعت ہو رہی ہے ایسکا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے خیالات میں صداقت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں کارآمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈیوی و شلر صاحبان اور انکے ہمنوا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اسی عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا، جس سے ارضیات، حیاتیات اور لسانیات کے 59
علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے سادہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پہاڑوں کی مٹی کے بہ جانے، شکل و شمائل میں بچوں کے ماں باپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ یا نئے تلفظ کی وجہ سے بولیوں کے بدلنے) کو لیا گیا جو واقعی جاری نظر آیا؛ اسکے بعد اسکی تعمیم کیگئی، تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا، اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انکی تلخیص کی گئی۔

ڈیوی اور شلر نے جس قابل مشاہدہ عمل کو تعمیم کے لئے منتخب کیا یہ وہی مانوس عمل تھا جسکی بدولت انسان رائے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم آرا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے، جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے تو اس سرمایہ پر بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے؛ یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے، اس سرمایہ کے اجزاء میں باہم دیگر تناقض ہے؛ یا کوئی ایسا واقعہ سنتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا؛ یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تشفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لاحق ہوتی ہے، جس سے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا اور جس سے وہ اپنی سابق 60
آراء میں ترمیم کر کے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے، تاہم وہ انکا جتنا حصہ محفوظ رکھ سکتا ہے محفوظ رکھتا ہے؛ کیونکہ ایقانات کے بارے میں انسان بہت ہی قدامت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے اور کبھی اُس رائے کو، یہانتک کہ ایک نیا خیال اسکے ذہن میں آتا ہے جسے وہ اپنے سابق سرمایہ میں کم سے کم برہمی پیدا کئے بغیر شامل کرسکتا ہے۔ یہ نیا خیال سابق سرمایہ اور نئے تجربہ میں درمیانی واسطہ کا کام دیتا ہے اور یوں دونوں کو بہت ہی خوش اسلوبی و موزونیت کے ساتھ شیر و شکر کر دیتا ہے۔

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صداقتوں کے سابق سرمایہ میں کم سے کم ترمیم اور صرف اسقدر توسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ آکے شامل ہوسکتا ہے لیکن

تا بہ امکان یہ اسی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے مانوس ہے۔ نئے تجربہ کی کوئی ایسی بالکل اجنبی تشریح تسلیم نہیں کیجاتی جس سے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔ ہم اسوقت تک دیدہ ریزی اور کدوکاوش کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شے نہیں ملجاتی ہے جو مانوس خیال سے زیادہ بعید نہو۔ انفرادی ایقانات میں سخت سے سخت
61 ہیجان کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ زمان و مکاں، سبب و مُسبب، تاریخ و فطرت، اور خود انسان کی سوانح عمری کو ہاتھ تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہمیشہ ایک بچوانی کی ہوتی ہے، یہ قدیم رائے کا جدید واقعہ سے اسطرح ہمیشہ کے لئے رشتہ کرا دیتا ہے کہ زائد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ جس حد تک کوئی نظریہ اس 'زائد سے زائد' اور 'کم سے کم'، کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے، اسی حد تک ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اسبارے میں کامیابی زیادہ تر بس ایک تخمینی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشفی بخش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ مگر اسکے یہ معنی ہیں کہ یہ حل ہمارے لئے زیادہ تشفی بخش ہے کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے جو اسکے لئے تشفی بخش ہوتا ہے؛ لہذا یہاں ہر شے ایک حد تک نئے قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

اب میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ قدیم صداقتوں کا جو حصہ ہوتا ہے اسکو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہئے! اسی پہلو کے نظرانداز کر دینے سے نتائجیت پر بہت سے بیجا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ قدیم صداقتوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے، انکی پابندی ہی پہلا اصول بلکہ اکثر صورتوں میں صرف یہی ایک اصول ہوتا ہے؛ اس لئے کہ جو مظاہر اس
62 حد تک نئے ہوتے ہیں کہ انکے لئے سابق خیالات کی سنجیدگی کے ساتھ ازسرنو ترتیب ضروری ہوتی ہے تو ان سے نپٹنے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ سرے سے انھیں نظرانداز ہی کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تائیدات کو مسخ کر دیا جاتا ہے (؟ ۔ م)

آپ یقیناً صداقت کے اس طرح نشو و نما کی مثالیں سننا چاہتے ہونگے، مگر اس میں صرف ایک مشکل ہے کہ اسطرح کی مثالوں کی بڑی بہتات ہے۔ انکی سادہ ترین شکل وہ ہے جسمیں واقعات کی نئی قسموں یا پرانی قسم کے نئے واقعات کا صرف اضافہ ہوتا ہے؛ اسطرح کے اضافہ سے قدیم ایقانات میں کوئی رد و بدل نہیں ہوتا۔ ایکدن کے بعد دوسرا دن آتا ہے اور اپنے ساتھ واقعات لاتا ہے جن کا محض اضافہ ہوتا ہے، یہ واقعات بجائے خود

صداقت نہیں، وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام 'صداقت' ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگئے' تو صداقت کی تشفی محض اضافہ کے اظہار سے ہو جاتی ہے۔

لیکن بسا اوقات روز کے واقعات ازسر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں! اگر میں اس چبوترے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ چیختے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں، تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایکدن اسدن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم آگیا اور تھوڑی دیر کیلئے ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مرادف سمجھا جاتا ہے، ریڈیم کے اندر سے نامتعین طور پر 63
خروج حرارت کا نفس منظر ہی اس قانون استمرار کے توڑنے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ ایسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعاع گستری اس غیر مشتبہ توانائی کا خروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو اصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعاع گستری کے ثمرہ کی حیثیت سے ہیلیم کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کرلینے کا راستہ صاف ہوگیا۔ اب عام طور پر رامزے ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے پرانے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انکی نوعیت میں کم سے کم' ردوبدل ہوتا ہے۔

مجھے اور مثالیں دینے کی ضرورت نہیں۔ کسی رائے سے جس حد تک نئے تجربہ کو التفاتات کے پرانے سرمایہ میں شامل کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے، صرف اسی حد تک وہ رائے حق یا صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صداقت پر تکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (جیسا میں ابھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ہاتھ میں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صداقت کی بدولت قدیم صداقت میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ اضافہ دراصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے 64
ہیں۔ وہی نیا خیال سب سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس دوگونہ ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صداقت کے قدیم مجموعہ میں آکے مدغم

ہوجاتا ہے اور اس اوغام سے یہ مجموعہ اسی طرح بڑھتا ہے جسطرح چھال کے نیچے تبدلی بافت کی تہ کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے خیال کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

ڈیوی اور شلر اسی مشاہدہ کی تعمیم کرکے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزا پر چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کرسکتے تھے، انھیں بھی کسی زمانہ میں انسانی یا ذہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا، انھوں نے بھی ایک وقت سابق تر صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتۂ اتحاد پیدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں جنتیں تجربہ کے جدید و قدیم حصوں کو متحد کرنیوالی تشفی کو کوئی دخل ہی نہو۔ کسی شے کو صحیح کہنے کی جو وجہ ہوتی ہے وہی اسکے صحیح ہونیکی وجہ بھی ہوتی ہے، کیونکہ اس کے صحیح ہونیکے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اتحاد کا مذکورۂ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اژدہے (یعنی اسکے ذہنی اثر۔م) کی دم ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے۔ ایسی صداقتیں جو اس اثر سے بے نیاز ہیں، جن کو صرف ہم پاتے ہیں، جو انسانی ضرورتوں کے قالب میں نہیں ڈھل سکتیں، یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ جو اصلاح ہیں؛ ایسی صداقتیں بکثرت موجود ہیں —— یا عقلیت پسند انھیں موجود فرض کرتے ہیں، لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یادگار ایک سوکھا تنا رہ گیا ہے، جو کبھی شاخوں اور پتوں سے ہرا بھرا تھا۔ اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہوگئی ہیں کہ ان کا رکازیات کے نقطۂ نظر سے مطالعہ کرنا چاہئے، جنکے بقا کا دار و مدار صرف قدامت پرستی پر ہے اور جو طویل خدمت گزاری کے بعد از کار رفتہ ہو کے صرف لوگوں کے دلوں میں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں ڈھل جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے، اسکا اندازہ ان تغیرات سے ہوسکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہو رہا ہے، اور جسکا طبیعیات پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اسطرح سے ازسرنو تشریح کی جا رہی ہے کہ انکے پردہ میں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں، ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلک بھی نہیں دیکھی تھی۔ 65

اگرچہ شِلر صاحب ابتک صداقت کے اس سارے خیال کو انسیت کہتے ہیں، لیکن اسکے لئے بھی نتائجیت ہی کے نام کا استعمال بڑھ رہا ہے اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا نتائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کرونگا۔

غرض نتائجیت کا دائرہ بحث یہ ہوگا، کہ اسکا اول تو ایک طریقہ ہوگا دوسرے 66
مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ۔ اور اب آگے یہی دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث ہونگی۔

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے آپکو مبہم اور غیر تشفی بخش معلوم ہوا ہوگا؛ اسکی تلافی آئندہ ہو جائے گی میں اپنے فہم سلیم، پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے از کار رفتہ یا منجمد ہو جانے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جسقدر کامیابی کیساتھ بجوانی کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ صحیح ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشو و نما میں خارجی و ذہنی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں اظہار خیال کروں گا ممکن ہے آپ ان محاضرات کو پوری طرح نہ سمجھ سکیں، یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کرسکیں، لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر محمول کریں گے اور عزت کے ساتھ اسپر غور فرمائینگے۔

غالباً آپ حضرات کو یہ سنکے تعجب ہوگا کہ شلر اور ڈیوی صاحبان کے ان نظریات پر تحقیر و تمسخر کا طوفان بپا ہوا۔ سارے عقلیت پسند مخالفت کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر حلقوں میں خصوصاً شلر صاحب کے ساتھ نکتہ کے اس گستاخ لڑکے کا سا 67
برتاؤ کیا گیا جو گوش مالی کا مستحق ہوتا ہے۔ میں نے صرف اسلئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسندانہ مزاج پر ضمنی روشنی پڑتی ہے، جس کو میں نتائجیت پسندانہ مزاج کا متقابل ٹھہراتا ہوں۔ نتائجیت جب تک واقعات سے الگ رہتی ہے اسے آرام نہیں ملتا۔ بخلاف اسکے عقلیت جبتک تجریدات کے ساتھ رہتی ہے اسی وقت تک اُسے آرام ملتا ہے۔ نتائجیت پسندوں کے نزدیک جب نتائجیت صداقتوں کا بصیغہ جمع استعمال، انکی افادیت اور تشفی بخشی کا تذکرہ، انکے کارآمد بننے میں کامیابی کا چرچا کرتی ہے، تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک

ایسی صورت مترشح ہوتی ہے، جسکی حیثیت ایک ناتراشیدہ، لنگ اور ثانوی درجہ کے عذر کی ہوتی ہے۔ اسطرح کی صداقت اصلی حق نہیں ہو سکتی، اسطرح کے معیار صرف شخصی معیار ہوتے ہیں۔ اسکے مقابلہ میں واقعی صداقت کو غیر افادی، موقر، شائستہ، درست، جلیل القدر اور بلند پایہ ہونا چاہیے؛ اسے ایک ایسے مطلق تطابق کا نام ہونا چاہیے جو ہمارے خیالات اور مطلق حقیقت میں پایا جاتا ہو جن مقید و مشروط طریقوں سے ہم (نتائجیت پسندیم) گفتگو کرتے ہیں وہ محض بے محل اور نفسیاتی امور ہیں۔ زندہ باد منطق! مردہ باد نفسیات!

68 ذرا طبائع کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ نتائجیت پسند واقعات اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو خاص خاص صورتوں میں کام کرتے دیکھتا ہے، اور دیکھ کے اسکی تعمیم کرتا ہے۔ اسکے نزدیک صداقت ایک اسم جنس ہے جسکے تحت میں تجربہ کے وہ تمام انواع شامل ہیں جو متعین، مفید اور قابل عمل ہوتے ہیں؛ لیکن عقلیت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجرید محض ہے، جسکا نام سنتے ہی سر تسلیم خم ہو جانا چاہیے۔ جب نتائجیت پسند تفصیل کیساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ کیوں سر تسلیم خم کرنا چاہیے؟ تو عقلیت پسند ان عینی مثالوں کو نہیں پہچانتا جن پر اسکی تجرید مبنی تھی۔ وہ ہم (نتائجیت پسندوں۔م) کو انکار صداقت کا الزام دیتا ہے، حالانکہ واقعہ صرف اتنا ہے کہ ہم اُن اسباب کا صحیح سُراغ لگانا چاہتے ہیں جنکی بناء پر صداقت کی پیروی کیجاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہیے۔ جو لوگ از حد تجرید پسندی کا صحیح نمونہ ہوتے ہیں وہ مادیت کو دیکھ کے کانپنے سے لگتے ہیں! اگر اور کسی بات میں فرق نہو تو وہ یقیناً اسی صورت کو ترجیح دیں گے جو دھندلی اور خیالی ہوگی۔ اگر انکے سامنے دو عالم پیش کئے جائیں تو وہ ہمیشہ اس عالم کو منتخب کرینگے جسمیں حقیقت کے گنجان خارزار کے بجائے اسکا محض سرسری خاکہ پایا جائے گا؛ کیونکہ (یہ انکے خیال میں م) بہت زیادہ پاکیزہ، صاف اور شاندار ہوگا۔

مجھے امید ہے کہ جب ان محاضرات کا سلسلہ آئندہ جاری رہیگا تو آپکو نتائجیت کی مادی حیثیت اور پابندی واقعات، اسکی سب سے زیادہ تشفی بخش خصوصیت کی حیثیت
69 سے پسند آئے گی۔ نتائجیت اس بارے میں اُسی اصول پر عمل کرتی ہے جس سے اور علوم کام لیتے ہیں: وہ غیر مشاہد کی مشاہد سے تشریح کرتی ہے؛ قدیم و جدید کو رشتۂ اتحاد میں منسلک کرتی ہے؛ ہمارے نفس اور حقیقت کے مابین کوئی علاقہ مطابقت (جس کے

مفہوم کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی) کے لاحاصل خیال کو اُن سرگرم و سیر حاصل تعلقات کے خیال میں منتقل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر تجربات کے عظیم الشان عالم میں پائے جاتے ہیں؛ یہی وہ عالم ہے جسمیں ہمارے خیالات حصّہ لیتے اور کار آمد ہوتے ہیں۔ بالفعل بس اتنا کافی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویب کو آئندہ کے لئے ملتوی رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ نتائجیت تجربتی طرق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توافق پیدا کر سکتی ہے! اب میں اس دعوی کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آپکو یاد ہوگا میں یہ کہہ چکا ہوں، کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں، وہ ان واقعات کے ساتھ کمی ہمدردی کے باعث، فلسفہ سے الگ رہتے 70
ہیں، جن کا مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصوریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے؛ اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی الٰہیت جو الٰہ یا خدا کو ایک برتر بادشاہ اور چند ناقابل فہم و بعید از عقل، صفات، کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی نہ تھی جبتک تدبیری نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا؛ اسوقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا؛ لیکن ڈاروِن کے مسلک نے چونکہ تدبیر عالم کا خیال نکال دیا ہے، اس لئے الٰہیت کا قدم یہاں سے بھی اکھڑ گیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے تخیل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے، جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ الٰہیت کے حامیوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں، لیکن علی العموم جن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انکی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصوریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔

جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں، اگر یہ لوگ واقعات کے دلدادہ یا تجربیت پسند ہیں تو انکے لئے اسطرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہوگا، جو انکے سامنے پیش کیجاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈوبی ہوتی ہے؛ اسے (واقعاتی زندگی کے ۔م) خس و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے، اسکی بنیاد خالص منطق پر ہوتی ہے، وہ مادیت سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار 71
دیتی ہے، اسی کو تمام جزئی و واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے اور اسکے بعد دنیا میں

جسقدر جزئی واقعات درحقیقت پیش آتے ہیں ان سے قطع نظر کرلیتی ہے: خواہ وہ کچھ
ہوں، انکا سرچشمہ مطلق نفس ہوگا یا مطلق نفس کی حالت (قصہ ایسپ کے) اس بیمار
شیر کی سی ہے جس کی ماند تک جانیوالوں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے
آنیوالوں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ مطلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا
میں واپس آسکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں جو آپکی زندگی کے لئے اہم
ہو۔ وہ آپکو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ خود وہ اور اسکا ابدی طریقہ خیال دونوں
بالکل خیریت سے ہیں، لیکن اسکے بعد وہ آپکو رخصت کردیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت
کا بند وبست خود اپنی دنیاوی تدابیر سے کریں۔

خدا نہ کرے، میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں
جو اس سے لوگوں کے ایک معزز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے، لیکن کوئی شخص اس امر سے
انکار نہیں کرسکتا کہ انسانی نقطۂ نظر سے اس خیال میں بعیدیت اور تجریدیت کا عیب
موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ
72 مزاج کہنے کی جرأت کی ہے، یہ تجربیت پسندی کی ضروریات کو نظر حقارت سے
دیکھتا ہے، یہ ایک پھیکے رنگ کے خاکے کو حقیقی دنیا کے شوخ رنگ کا قائم مقام
بنانا چاہتا ہے، یہ نفیس ولطیف ہے، مگر برے معنوں میں: یعنی معمولی کام کے لئے موزوں
نہیں۔ میرے خیال میں اس محنت ومشقت کی حقیقی دنیا میں کسی شے کا مذکورہ بالا معنوں
میں بہت زیادہ نفیس ولطیف ہونا ہی، اسکی عدم صداقت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب
قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ ظلمت بہت شریف، ہو (یعنی معمولی کاموں کو شان شرافت
سمجھتا ہو۔ م) اور لوگ کہتے ہیں وہ ہے، لیکن یقیناً زمین وآسماں کا خدا (بایں معنی۔ م)
شریف نہیں ہوسکتا۔ ہم کو خدا کے عرشی جاہ وجلال سے زیادہ انسانی زندگی کی ارضی
آزمائشوں میں، اسکی ادنیٰ خدمت گزاریوں کی ضرورت ہے۔

نتائجیت گو واقعات کی شیدا ہو، لیکن معمولی تجربیت کی طرح اسمیں مادیت پسندانہ
تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی اقلیموں میں تجریدات کی مدد سے
آمد ورفت جاری رکھ سکیں، جبتک تجریدات آپکو کسی نہ کسی جگہ واقعتاً پہنچا سکیں اسوقت تک
نتائجیت کو تجریدات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے انھی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے

جو نفس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں، اسلئے اسے دینیات سے کوئی ایسا 73
تعصب نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید ہوں تو وہ نتائجیت کے نزدیک اپنے افادہ کی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے آگے ان میں کہاں تک صداقت ہے؟ اس کا مدار تمام تر ایسی دیگر صداقتوں کے ساتھ ان کے تعلق پر ہے، جن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

اسکی ایک مثال، میرا وہ خیال ہے جو میں نے ابھی ماورائی تصوریت کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ گو یہ نہایت شاندار ہے، اور اس سے لوگوں کے ایک طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے، تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاحاصل بھی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاحاصل نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت رکھتی ہے، اور ایک واقعی کام کرتی ہے؛ لہذا ایک اچھے نتائجیت پسند کی حیثیت سے مجھے مطلق کو اس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں بے پس و پیش کہتا ہوں۔

لیکن یہاں، اس حد تک "صحت و صداقت" کے کیا معنی ہونگے؟ اس سوال کے جواب کیلئے ہم کو صرف نتائجی طریقہ کے استعمال کی ضرورت ہے۔ جب مطلق کے ماننے والے کہتے ہیں کہ انھیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ
ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود بدی پہلے ہی "خارج" کر دیگئی ہے اس لئے ہم جب 74
چاہیں "وقتی" کو "بالقوہ" "ابدی" قرار دے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ اس کا انجام قابل اعتماد ہوگا، اور کسی گناہ کے مرتکب ہوئے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود ذمہ داری کی پریشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انھیں اس بات کا حق حاصل ہے کہ گاہے ماہے اخلاقی تعطیل لے لیں، دنیا کو اپنے انداز پر چلنے دیں، اور یہ محسوس کریں کہ اسکے عواقب کا فیصلہ ہم سے بہتر ہاتھوں میں ہے اور اس فکر میں پڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالفاظ دیگر عالم ایک ایسا نظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی پریشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں، جسمیں لوگوں کے لئے یہ کہدینا جائز ہے کہ "اونہ ہوگا، جانے بھی دو"، جسمیں اخلاقی تعطیل منانا یقیناً قاعدہ کے اندر رہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو یہ اسی حیثیت کا کم از کم ایک جزء ہے جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ یہی وہ عظیم الشان

فرق ہے جو اُس مطلق کی صداقت سے ہمارے مخصوص تجربات میں پیدا ہوتا ہے؛ یہی وہ نقد دم
ہے جو اسکی نتائجی تعبیر سے حاصل ہوتا ہے۔ فلسفہ کے معمولی شائقین جو اطلاقی تصوریت سے
حسن ظن رکھتے ہیں وہ اپنے خیالات کو اس سے آگے نہیں جانے دیتے: وہ مطلق سے
بس اتنا ہی فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور اسی کو عزیز رکھتے ہیں۔ اس لئے جب آپ مطلق کے
متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں تو انکو تکلیف ہوتی ہے۔ وہ آپکی تنقیدوں کی پروا نہیں کرتے؛ 75
کیونکہ آپکی تنقید اس کے جن پہلوؤں سے بحث کرتی ہے وہ انہیں سمجھتے ہی نہیں۔

اگر مطلق صرف اتنے کا نام ہے اور اس سے زیادہ کا نام نہیں تو اسکی صداقت سے کون
انکار کرسکتا ہے؟ ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ نہ انسان کو کبھی آرام لینا چاہئے اور نہ تعطیل کبھی جائز ہے۔
میں خوب جانتا ہوں کہ جب آپ مجھے یہ کہتے سنینگے کہ کسی خیال میں اسی حد تک
صداقت ہے جس حد تک وہ ہماری زندگی کے لئے مفید ہے، تو آپ میں سے بعض کو بہت ہی
عجیب معلوم ہوگا۔ آپ یہ خوشی سے تسلیم کریں گے کہ ہر خیال جس حد تک مفید ہے اسی حد تک
اچھا ہے، اسکی مدد سے جو کام انجام پاتا ہے اگر وہ اچھا ہے تو یہ بھی اچھا ہے؛ کیونکہ اسکی وجہ سے
ہماری حالت بہتر ہو جاتی ہے۔ لیکن اسی بنا پر خیالات کی صداقت کا دعویٰ کیا لفظ 'صداقت'
کا نہایت عجیب بیجا استعمال نہیں ہے؟

اس اعتراض کا یہاں شافی جواب دینا ممکن نہیں۔ آپ نے وہ بحث چھیڑ دی ہے جو
صداقت کے متعلق میری اور شلر و ڈیوی صاحبان کی تعلیمات کی جان ہے۔ اسپر چھٹے محاضرہ
سے پہلے تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کیجا سکتی؛ اس لئے میں صرف یہ کہدینا چاہتا ہوں کہ صداقت
یا حق اچھے یا خیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جیسا عموماً فرض کیا جاتا ہے خیر سے جداگانہ اور اسکے 76
ہم مرتبہ۔ جو شے ایقان کی راہ میں متعین و قابل بیان اسباب کی بناء پر اچھی ثابت ہو،
اسی کا نام حق ہے۔ آپ یقیناً تسلیم کرینگے کہ اگر سچے تصورات زندگی کیلئے مفید نہوتے، یا انکا
علم قطعاً مضر ہوتا، اور باطل تصورات ہی مفید ہوا کرتے تو یہ خیال کہ صداقت ایک مقدس
وبیش بہا شے ہے اور اسکی جستجو فرض ہے، ہرگز نہ پیدا ہوتا اور نہ عقیدہ کی شکل اختیار کرتا؛ بلکہ اس سے
نفرت کرنا ہمارا فرض ہوتا۔ دنیا میں جسطرح بعض غذائیں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ معدے و دانتوں
اور پٹھوں کے لئے مفید ہوتی ہیں، اسی طرح بعض خیالات غور و خوض یا دوسرے خیالات کی تائید
کے لحاظ سے مرغوب ہی نہیں بلکہ ہماری زندگی کی کشمکش میں معین ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی

زندگی ہے جس کا بسر کرنا ہمارے لئے بہتر ہے، اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اعانت کر سکتے ہیں، تو درحقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ "ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا" صداقت کی تعریف سے بہت ملتا جلتا ہے؛ اور اس کہنے کے قریباً بالکل برابر ہے کہ "ہم کو کیا ماننا چاہئے"؛ اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو نرالی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہو، اسکو کبھی نہ ماننا چاہئے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے، اور جو شے ہمارے لئے حق ہے، ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں؟

نتائجیت کہتی ہے کہ نہیں، اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے؛ غالباً آپکو بھی جہانتک اس مجرد بیان کا تعلق ہے اتفاق ہوگا۔ لیکن اسکے ساتھ آپکو یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے، اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق بے بنیاد خام خیالیوں، اور آخرت کے متعلق جذباتی توہمات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل بجا ہے، اور اسکے یہ معنی ہیں کہ جب آپ مجرد سے مادی کی طرف آنے لگتے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورتِ حال پیچیدہ ہو جاتی ہے۔

میں ابھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ایقان ہمارے لئے خیر ہے، اگر اسکے ایقان کا
کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق بھی ہے۔ حقیقی
زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ایقان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی 78
جو دوسرے ایقانات سے حاصل ہوتے ہیں؛ بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے
لفظوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہو سکتی ہیں۔
صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے استیصال کی نہایت
جان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں مطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے نفع ہوتا ہے
تو میرے اس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زور آزمائی کرنا پڑے گی۔ فرض کیجئے اسکی
بدولت مجھے اخلاقی تعطیل ملتی ہے، لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا
بصیغہ راز اور شخصی حیثیت سے ہوگا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے
منافع سے اسکی خاطر دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا تعلق
اسطرح کی منطق سے ہے جس کا میں سخت دشمن ہوں، یا اسکی بدولت مجھے مابعدالطبیعیات کی بعض

ایسی باتیں ماننا پڑتی ہیں جو بعید از قیاس اور ناقابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات
79 کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں، اسلئے میں خود تو
ایسی صورت میں شخصی طور پر مطلق سے فوراً دست بردار ہوتا ہوں، اور اخلاقی تعطیل لے لیتا
ہوں یا اگر پیشہ ور فلسفی ہوں تو کسی اور اصول کی مدد سے اسکو حق بجانب ثابت کرونگا۔

اگر میں مطلق کے متعلق اپنے خیال کو اسکی صرف تعطیل بخش حیثیت تک محدود
رکھ سکتا تو اسکا میری دیگر صداقتوں سے تصادم نہ ہوتا، لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو
آسانی سے اسطرح محدود نہیں کر سکتے۔ انہیں بعض فوق العادت خصوصیات ہوتی ہیں، اور
وہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات
سے انکار ہے؛ کیونکہ میں اخلاقی تعطیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔

اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ نتائجیت ایک درمیانی واسطہ
اور مصالحانہ کوشش ہے، جو پاپینی کے الفاظ میں متخالف نظریوں کی سختی دور کرتی ہے؛ تو
اس سے میری کیا مراد تھی؟ واقعہ یہ ہے کہ اسکے یہاں نہ کسی طرح کے تعصبات ہیں، نہ متعارض
عقائد، نہ سخت گیر قوانین ثبوت، وہ نہایت ہی ملنسار ہے، وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور
کر لیتی ہے، اور ہر ثبوت وشہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک طرف مذہب
80 کے میدان میں ایجابیت پسندانہ تجربیت کے مقابلہ میں، جسے دینیات سے عداوت و تعصب
ہے؛ اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابلہ میں، جسے صرف دور دست، اعلیٰ، بسیط اور مجرد
تصور سے دلچسپی ہے؛ عظیم الشان فائدہ میں ہے۔

غرض وہ خدا جوئی کے دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے۔ عقلیت صرف منطق و فلک پرواز پر ہی
اڑی رہتی ہے، اور تجربیت صرف ظاہری حواس پر اڑی رہتی ہے، لیکن نتائجیت
ہر شے کے لینے کے لئے تیار رہتی ہے؛ وہ منطق یا حواس کی پیروی، اور حقیر سے حقیر یا
شخصی سے شخصی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے بخوشی آمادہ ہو جاتی ہے۔ اگر صوفیانہ
تجربات سے عملی نتائج نکل سکتے ہوں، تو وہ انپر بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے؛
اگر شخصی زندگی کے میل کچیل میں بھی خدا کے ملنے کا قرینہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔

جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے، جو زندگی کے ہر حصہ کے لئے
موزوں ہو، جو مطالبات تجربہ کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے، وہی نتائجیت کے معیار پر

اغلباً صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انجام دے سکتے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انجام دہی کا ثبوت دیتا ہو، تو نتائجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اسکے نقطۂ نظر سے کامیاب ہو اسکے انکار کے کیا معنی ہیں؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ صداقت کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

میں آخری محاضرہ میں پھر مذہب و نتائجیت کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، 81
لیکن آپ حضرات نے اسی وقت اندازہ کر لیا ہوگا کہ نتائجیت کتنی جمہوریت پسند ہے، اسکا رنگ کیسا متنوع اور کیسا ہر موقع کے مناسب ہے اسکے وسائل کتنے وسیع اور غیر متناہی ہیں، اور اسکے نتائج مادر فطرت کے نتائج کی طرح کیسے دوستانہ ہیں۔

85

محاضرہ ۳

مابعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

اب میں خاص خاص مسائل کے متعلق نتائجی طریقہ کے استعمال کی چند مثالیں دیکے آپ حضرات کو اس سے اچھی طرح مانوس کر دینا چاہتا ہوں۔ میں ان مثالوں سے ابتدا کرتا ہوں جو سب سے زیادہ خشک ہیں؛ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلے مسئلہ جوہر کو لیتا ہوں۔ جوہر و عرض کا فرق بہت دیرینہ اور انسانی زبان کی ساخت کے اندر مبتدا وخبر کی شکل میں موجود ہے۔ اس فرق کا ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کیجئے آپ کے پاس سیاہ تختہ پر لکھنے کی کھریا تی ہے، اسکے صفات، خواص، عوارض، شیون واحوال، جو چاہے کہئے، یہ ہیں؛ سفیدی، بھربھراپن، لمبی اور گول شکل، پانی میں نہ گھلنا، وغیرہ وغیرہ؛ یہ صفات کھریا کی ایک مقدار کے ساتھ قائم ہیں جو اسی بنا پر جوہر یا محل صفات کہلاتی ہے۔ اسی طرح لکھنے کے اس ڈسک کی صفات "لکڑی" کے ساتھ اور میرے اس کوٹ کی صفات "اون" کے ساتھ قائم ہیں جو علی الترتیب ڈسک اور کوٹ کے جوہر ہیں۔ کھریا، لکڑی اور
86 اون میں اختلاف کے باوجود کچھ خواص مشترک ہیں؛ اسلئے یہ اشیا ایک اور جوہر کی صفات ہیں جو مادہ کہلاتا ہے۔ مادہ کی صفات شاغل المکان اور مانع التداخل ہیں؛ علی ہذا ہمارے خیالات و احساسات ہمارے نفوس کے احوال یا خواص ہیں؛ اور ہمارے نفوس اگرچہ جوہر

ہیں لیکن بذات خود نہیں، بلکہ ایک عمیق تر جوہر کے شیئوں کی حیثیت سے جو 'روح' کہلاتا ہے۔

اس امر کا بہت پہلے ہی علم ہو گیا تھا، کہ کھریا کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہے، وہ صرف یہ کہ کھریا سفید، بھربھری وغیرہ ہوتی ہے، یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں، وہ صرف اتنا کہ یہ سوختنی ہے اور ریشیلی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو ہم صرف صفات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انھی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے، اگر ان سے ہمارا قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو شک تک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو بلا کسی تبدیلی کے مسلسل بھیجتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کاملہ سے انکے فنا ہوئے بغیر جوہر کو فنا کر دے، تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو؛ کیونکہ انکے فنا ہونے سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسمیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال
ہے جو اسما کو اشیا بنا دینے کی دیرینہ انسانی عادت کا نتیجہ ہے۔ مظاہر مجموعوں کی شکل 87
میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ کھریا کا ہے، دوسرا لکڑی کا، تیسرا کسی اور شئے کا؛ ہر مجموعہ کا ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شئ پر دال ہے جسکے ساتھ یہ مجموعۂ مظاہر قائم ہے: مثلاً آج گرمی کی کمی اس شئے کا نتیجہ فرض کیجاتی ہے جسے 'موسم' کہتے ہیں۔ موسم حقیقت میں دنوں کے ایک مجموعہ کا نام ہے لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شئے ہے، جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ 'نام' ایک مستقل ہستی کی حیثیت سے اس واقعہ کے پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا مسمیٰ ہے۔ اسمیہ کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ مظہری خواص کا قیام اسماء کے ساتھ نہیں، اور اگر اسماء کے ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ خواص میں بعض کا بعض کے ساتھ التصاق یا ایک باہم چسپیدگی ہوتی ہے، اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ انکے التصاق کا سرچشمہ ایک جوہر ہے جو اگرچہ ہمارے لئے ناقابل رسائی ہے لیکن وہ انھیں اسیطرح جوڑے رکھتا ہے جسطرح پچیکاری میں مصالحہ اسکے مختلف ٹکڑوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ محض یہ التصاق ہی وہ شئے ہے جو تصور جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفس التصاق کے پس پشت اور کوئی شئے نہیں۔

مدرسیت نے جوہر کا خیال فہم سلیم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

88 چونکہ جوہر ہم سے بالکل الگ رہتا ہے، اسلئے نتائجیت کے نقطۂ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے ہمارے لئے اتنی بے نتیجہ ہو جتنے کہ جواہر ہیں؛ تاہم کم سے کم ایک صورت میں مدرسیت نے جوہر پر نتائجی طریقہ سے غور کرکے تصور جوہر کی اہمیت ثابت کردی۔ میرا اشارہ ان نزاعات کیطرف ہے، جو عشائے ربانی کے اسرار کے متعلق پیدا ہوئیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم الشان قیمت معلوم ہوتی ہے۔ عشائے ربانی میں چونکہ روٹی کے عوارض نہیں بدلتے پھر بھی وہ حضرت عیسیٰ کے جسم کا جزو بن جاتی ہے، اسلئے یہ انقلاب لازماً صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔ یعنی بطور معجزہ روٹی کے محسوس وظاہری خواص بدلے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے بدل جاتا ہوگا۔ گو روٹی کے خواص بدستور باقی رہتے ہیں، تاہم یہ عظیم الشان فرق پیدا ہوجاتا ہے کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہذا اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جوہر اپنے عوارض سے علٰحدہ ہوکر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کرسکتا ہے، تو جوہر کے اس خیال کا ہماری زندگی پر عظیم الشان اثر پڑے گا۔

89 جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ نتائجی استعمال ہے جسکا مجھے علم ہے، اور ظاہر ہے کہ اسپر سنجیدگی کے ساتھ وہی لوگ غور کرینگے جو حقیقی حضور کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بناء پر رکھتے ہیں۔

بارکلے نے مادی جوہر پر ایسے پرزور طریقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے فلسفہ میں گونجتا رہا۔ اس موضوع پر بارکلے کی بحث اسقدر مشہور ہے کہ یہاں صرف اسکا تذکرہ کافی ہے۔ بارکلے جس خارجی دنیا کو ہم جانتے ہیں، اسکا انکار تو کجا اُنکو اور مستحکم کردیتا ہے۔ البتہ اسکا یہ دعوی ہے کہ اگر مدرسیت کے مادی جوہر کے خیال کو تسلیم کرلیا گیا جو ہمارے لئے ناقابل رسائی خارجی دنیا کے پس پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی، اور اسکے قیام کے لئے ناگزیر ہے، تو یہ خارجی دنیا کے عدم واقعیت کا سب سے بڑا ثبوت ہوگا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو ختم کردو، اور خدا کو مان لو (جس کو تم سمجھ اور پہنچ سکتے ہو)! جو براہ راست محسوس دنیا کو تمہارے لئے بھیجتا رہتا ہے، اور تم الٰہی اقتدار کی بنا پر اسکی تصدیق وتائید کرتے ہو! مادہ پر بارکلے کی یہ تنقید بالکل نتائجیت پسندی کے
90 اصول پر تھی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سختی، نرمی، وغیرہ کے احساسات کی حیثیت سے جانتے ہیں؛ یہی احساسات اس لفظ کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے واقعی وجود کے یہ معنی

ہیں کہ ہم کو یہ احساسات حاصل ہوتے ہیں، اور اسکے عدم کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان احساسات سے محروم رہتے ہیں۔ بس صرف انہی احساسات کا نام مادہ ہے؛ اسلئے بارکلے مادہ کا انکار نہیں کرتا بلکہ صرف یہ بتلاتا ہے کہ اسکے معنی کیا ہیں؟ یہ اُس شئے کا صحیح نام ہے، جو بس احساسات کی حد تک نظر آتی ہے۔

لاک اور اسکے بعد ہیوم نے روحانی جوہر کے خیال پر بھی اسی طرح کی نتائجی تنقید کی، لیکن میں یہاں صرف لاک کی اس بحث کا ذکر کروں گا، جو اس نے ہماری شخصی ہویت پر کی ہے۔ لاک نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اس خیال کو سیدھا تجربہ کی شکل میں تحویل کر دیتا ہے؛ چنانچہ اسکے نزدیک 'شخصی ہویت' کے یہ معنی اتنے 'شعور' کے ہیں، کہ زندگی کے ایک لمحہ میں ہم کو اور لمحے یاد آجاتے ہیں، اور ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی شخصی تاریخ کے اجزا ہیں؛ عقلیت ہماری زندگی کے اس عملی تسلسل کی توجیہ ہمارے روحانی جوہر کی وحدت سے کرتی ہے؛ لیکن لاک کہتا ہے، فرض کرو خدا ہم سے شعور سلب کر لے، تو کیا اسوقت اُس روحانی جوہر کے وجود سے ہم کو کوئی فائدہ ہوگا؟ یا فرض کرو وہ ایک ہی شعور مختلف روحوں
میں پیدا کر دے، تو کیا ہم کو اپنی ذات کے تحقق کے وقت اس اشتراک شعور سے کسی طرح 91
کا نقصان ہوگا؟ لاک کے زمانہ میں روح کو خاص طور پر ثواب یا عقاب کا محل سمجھا جاتا تھا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے وقت کیسے نتائجیت کے نقطۂ نظر کو قائم رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فرض کرو کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں وہی روح ہوں جو کبھی نیسٹر یا تھرسائٹس تھی، تو کیا وہ ان دونوں کے افعال کو کسی اور شخص کے افعال سے زیادہ (جو کبھی موجود تھا) اپنے افعال قرار دے سکیگا؟ لیکن فرض کرو کہ اسے نیسٹر کے کسی فعل کا شعور ہوتا ہے، جسکی بنا پر وہ نیسٹر اور اپنی ذات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ جزا و سزا کا استحقاق و جواز اسی شخصی ہویت کے اندر مضمر ہے۔ یہ خیال قرین عقل ہے کہ انسان جس چیز سے ناآشنائے محض ہوگا اسکا ذمہ دار نہ ہوگا، اور جب اسکی قسمت کا فیصلہ ہوگا تو اسکا ضمیر اُسے ملزم یا معذور سمجھے گا۔ فرض کرو کسی کو ان افعال پر سزا دی جا رہی ہے جو اس سے گزشتہ زندگی میں سرزد ہوئے تھے، لیکن اب ان سے بالکل بے خبر ہے تو ایسی صورت میں اسکی سزا پانی اور سرے سے اسکے مصیبت زدہ پیدا ہونے میں کیا فرق ہوگا؟"

غرض لاک کے نزدیک ہماری شخصی ہویت تمامتر ان جزئیات کے اندر مضمر ہوتی 92
ہے جن کی نتائجیت کی رو سے تحدید کیجا سکتی ہے۔ آیا ان قابلِ تصدیق جزئیات یا
واقعات سے الگ کسی اور روحانی مبدأ کے ساتھ یہ ہویت قائم ہے؟ یہ ایک محض
عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ مصالحت پسند تھا، اسلئے اس نے خاموشی
کے ساتھ اس خیال کو برداشت کرلیا کہ شعور کے پس پشت ایک جوہری روح بھی
موجود ہے، لیکن اسکے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربیت پسند علمائے
نفسیات نے ہماری داخلی زندگی کے قابلِ تصدیق التصاقات کے علاوہ روح کا
انکار کردیا۔ غرض یہ لوگ روح کوے کے تجربہ کی دنیا میں پھر اُتر آئے اور تصورات
اور انکے باہمی مخصوص علائق کی نقدریزگاریوں سے اسکو بھُنا لیا۔ جیسا میں نے بارکلے کے
مادہ کے متعلق عرض کیا تھا، اسی طرح روح بھی 'خیر' یا 'حق'، صرف اسی حد تک ہے،
اس سے زیادہ نہیں۔

مادی جوہر کے تذکرہ سے قدرتاً مادیت کا خیال آجاتا ہے لیکن فلسفیانہ مادیت
سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعد الطبیعیاتی مبدء تسلیم کیا جائے۔ انسان بارکلے
کیطرح مادہ کے اس مفہوم کا سختی کے ساتھ انکار کرسکتا، یا ہکسلے کی طرح مظہریت پسند ہوسکتا
ہے، اور اسکے باوجود وہ اس معنی میں مادیت پسند بھی ہوسکتا ہے کہ اعلیٰ مظاہر کی ادنیٰ 93
مظاہر سے تشریح کرتا ہو، اور دنیا کی قسمت کو اسکے نسبتہً اندھے اجزا و قویٰ کے رحم پر
چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے مادیت، یعنے روحانیت یا الٰہیت کی
ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سارا کارخانہ جسمانی فطرت کے دم سے چل رہا ہے، اگر
انسان پوری طرح واقعات سے آگاہ ہے تو اچھا ہے تصوریت کے بقول 'فطرت صرف
ہمارے نفس ہی کیلئے موجود ہو یا ایسا نہ ہو) بہرکیف وہ عضویاتی حالات کی بنیاد پر
انسانی ذہن کے بہترین نتائج کی توجیہ کرسکتا ہے۔ ہمارے ذہنوں کو بہرصورت فطرت
کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑیگی، جو ہے، اور اس کو اندھے طبیعی قوانین کی وساطت ہی سے
کارفرما رہنا پڑیگا۔ آجکل کی مادیت کا یہی رنگ ہے، جس کو فطریت کہنا زیادہ
بہتر ہے۔ فطریت کے بالمقابل الٰہیت نظر آتی ہے، جسے وسیع تر معنوں میں روحانیت،
کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا یہ دعویٰ ہے کہ نفس کا فعل اشیاء کو صرف دیکھنے اور قلمبند

کرنے ہی تک محدود نہیں، بلکہ وہ انہیں چلاتا اور ان پر عمل کرتا ہے؛ اور اسطرح دنیا کی
رہنمائی اسکے ادنیٰ نہیں بلکہ اعلیٰ اجزا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر گو اکثر بحث کیجاتی ہے، لیکن اس بحث کی حیثیت جمالیاتی ترجیحات 94
سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ،
اور اعلیٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسمیں فوقیت
کا شرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو، اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہئے۔
عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجریدی اصول ایسی آخری حد ہے، جہاں
پہنچ کے ذہن بس مداحانہ فکر پر اکتفا کرسکتا ہے۔ روحانیت جس حیثیت سے اکثر تسلیم
کیجاتی ہے، اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جسمیں انسان
بعض تجریدوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک لائق روحانیت پسند
پروفیسر جب مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ، کہتے تھے، اور اپنے خیال میں یہ
سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی تردید کیلئے کافی ہے۔

اسطرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے، اور اسپنسر نے اس کا
قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات جلد اول کے آخر میں چند صفحے خوب لکھے ہیں؛ ان میں
یہ دکھایا ہے کہ جو، مادہ، اسقدر نازک ہو جسکی حرکت میں ایسی ناقابل تصور تیزی و صفائی ہو جسپر
جدید سائنس کی توجیہات کی بنیاد ہے، اس مادہ میں غلاظت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے 95
یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے، وہ بجائے خود اسقدر
ناتراشیدہ ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر حاوی نہیں ہوسکتا؛ اسکا یہ قول ہے کہ
یہ دونوں لفظ فقط ایک علامت ہیں، اور دونوں کا اشارہ اس ناقابل علم حقیقت کی طرف
ہے جسمیں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

تجریدی اعتراض کا تجریدی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت
وناتراشیدگی کیوجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض
کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر دیا۔ دراصل مادہ کی لطافت بے انتہا اور ناقابل یقین حد تک
لطیف ہے۔ جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظر میں مادہ کو،
صرف اسی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کرسکتا تھا،

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنجانا چاہئیے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی ، بہرصورت مادہ شریکِ عمل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوب نتائج بھی مادہ کے امکانات میں تھا۔

آئیے! ذرا جامد عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے
اس مسئلہ کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مُراد ہے؟ اگر دنیا کو 96
مادہ یا روح چلارہی ہے تو اس سے عملی فرق کیا پیدا ہوگا؟ میرے خیال میں اب اس
مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

میں سب سے پہلے آپکی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منعطف کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس سے شمہ بھر فرق نہ ہوگا۔

فرض کیجئے کہ ایکمرتبہ عالم کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دیدی گئیں، وہ اسی وقت
ختم ہوگئیں، اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ
کی اپنے اپنے رنگ میں توجیہ کرتے ہیں؛ خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے
بنایا تھا، علیٰ ہذا مادہ پرست، ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے
کہ یہ فطرت کی اندھی قوتوں سے کیسے بنی ہیں۔ اسکے بعد نتائجیت پسند سے یہ فرمائش کیجاتی ہے کہ
وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہوچکی ہے تو وہ کیسے اپنے
معیار کا استعمال کریگا؟ اسکے نزدیک تصورات ایسی چیزیں ہیں جنھیں لیکے انسان تجربہ 97
کی دنیا میں واپس آتا ہے، اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ
ہوگا، اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہو گئے
اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہوگیا کہ دونوں نظریے ایک ہیں، اسلئے نتائجیت پسند
یہ کہے گا کہ مختلف ناموں کے باوجود دونوں کے معنی ایک ہیں، اور یہ محض لفظی بحث ہے (میرا
مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجیہ میں دونوں نظریوں کو یکساں کامیابی ہوئی ہے)۔

ذرا سچے دل سے غور کیجئے! کہ اگر خدا کا کام مکمل ہوچکا اور دنیا ختم ہوچکی ہے تو خدا کے وجود
کا اب کیا فائدہ ہوگا۔ اسکی اس سے زیادہ قیمت نہ ہوگی جتنی اس دنیا کی، اسکی قدرت کے
متعلق صرف اسیقدر نتیجہ نکل سکے گا کہ اسمیں کمالات بھی ہیں اور نقائص بھی۔ چونکہ اس کا کوئی

مستقبل نہ ہوگا، اور چونکہ اسکا پورا مفہوم اور پوری قیمت ان احساسات کی شکل میں متحقق اور
98 ادا ہو چکی ہوگی جو اسکے ساتھ پیدا ہوئے تھے، اور اب اسی کیساتھ ختم ہو گئے، چونکہ وہ (حقیقی
دنیا کی طرح) کسی آنیوالی چیز کو تیار نہ کرے گی، اور یوں اسمیں تسلسل یا تکمیلی اہمیت نہ پیدا
ہوگی؛ اس لئے کیوں اسکے ذریعہ سے خدا کی — کہنا چاہیے کہ — پرستش کیجائے۔ خدا جو کچھ
کر سکتا تھا کر چکا، اس حد تک ہم اسکے مشکور ہیں، مگر اس سے زیادہ نہیں۔ اسکے بالمقابل
نظریہ کو لیجئے! تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذرے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا
کو بے کم و کاست بنائیں، تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہمیں خدا کی طرح مادہ کے ذروں کا
مشکور نہ ہونا چاہیے؟ اگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا
کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی مخصوص 'مردنی'، 'درشتی' (جو مادہ کی طرف منسوب
کیجاتی ہے۔ م) کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو اسوقت ہے تو خدا کی
موجودگی سے اسکی 'زندگی'، 'مایہ داری' میں کیسے اضافہ ہو سکے گا۔

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دینا غیر ممکن ہے۔ جس دنیا کا ہم کو واقعی
تجربہ ہے اسے دونوں مفروضوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں، براؤننگ کے بقول
'تعریف و ہجو' کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا جیسی ہے ویسی ہی
رہتی؛ وہ ایک ایسا عطیہ ہے جو واپس نہیں لیا جا سکتا۔ نہ اسکی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا
میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہے؛ نہ خدا کو اسکی علت قرار دینے سے ان میں کوئی اضافہ
99 ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ ہیں اسی دنیا کے ہیں کسی دوسری دنیا کے نہیں۔ اگر
خدا ہے تو وہ بھی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے، یا یوں کہئے کہ سالمات کے پردہ میں نظر
آکے خود اس شکریہ کو حاصل کر لیتا ہے جو سالمات کو ملنا چاہئے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں
اگر خدا کی موجودگی سے اس کارخانہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا نتیجہ نہیں ظاہر ہوتا تو ایسی موجودگی
سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے نہ رہنے اور صرف
ذروں کی کارفرمائی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تماشا ختم ہو چکے اور
پردہ گر جائے تو اسکے مصنف کو نہ استاد فن کہنے سے تماشا کچھ بہتر ہو جائے گا اور نہ
اناڑی کہنے سے تماشا خراب ہو جائے گا۔

اسلئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تجربہ یا طریق کار کے متعلق کوئی امر اخذ نہ کیا جا سکا تو

مادیت اور الٰہیت کی ساری بحث بے معنی اور مہمل ہوگی۔ اس صورت میں خدا اور مادہ دونوں کے
معنی بالکل ایک ہوگئے یعنی بلا کم وکاست وہ طاقت، جو ایسی مختتم دنیا بنا سکی۔ اور اسطرح کی
100 فضول بحث کے نام سے جو شخص کانوں پر ہاتھ رکھے گا، وہ بڑا سمجھدار ہوگا۔ اسی لئے اکثر آدمی
جبلتہ اور سائنس داں ارادۃً ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ رکھتے ہیں،
جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہوسکنے کی توقع نہیں ہوتی۔ ہم فلسفہ کے متعلق اس
الزام سے خوب واقف ہیں کہ اسکی بحث لفظی اور لاحاصل ہوتی ہے۔ اگر نتائجیت صحیح ہے،
اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ کیسا ہی بعید سے بعید اور نازک سے نازک
ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بجا ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ
انھیں اسطرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے، اب اگر مابعد الطبیعیات والے بھی کوئی ایسا نتیجہ
نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا علم شاندار یاوہ گوئی کا مصداق
ہے اور اسکی تعلیم کے لئے پروفیسر مقرر کرنا حماقت میں داخل ہے۔

اسی لئے مابعد الطبیعیات کے ہر سچے مباحثہ میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی
ظنی و بعید کیوں نہ ہو ضرور شامل ہوتا ہے۔ آیئے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو
لیں جو اسوقت ہمارے پیش نظر ہے اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں، جس میں رہتے ہیں،
101 جس کا کوئی مستقبل ہے، اور جو ابھی نامکمل ہے۔ اس نامکمل دنیا میں الٰہیت یا مادیت کا سوال
ہی عملی اور اس قابل ہوگا کہ اسکی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لئے تھوڑا سا وقت صرف کیا جائے۔

اگر تجربہ کے تاہنوز واقعات کو ایک طرف محض اندھے سالمات کے ابدی قوانین
کی بے مقصد تشکیل کا، یا دوسری طرف خدا کی دانائی کا نتیجہ قرار دیا گیا، تو نہیں سے ہر صورت
کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا اختلاف ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ واقعات کے نقطۂ نظر سے
کوئی فرق نہ ہوگا، جو واقعات پیش آنیوالے تھے وہ پیش آچکے، جو نفع ان سے ہونے والا تھا وہ
ہوچکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سالمات، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ اسی بنا پر آجکل بہت سے
مادہ پرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ حیثیت کو یکسر نظر انداز کر کے یہ دکھاتے ہیں کہ اگر مادہ
سے اسقدر فوائد حاصل ہوسکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرح ایک مقدس ہستی ہے،
بلکہ درحقیقت خدا مرادف اور وہی ہے، جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں لفظ مادیت سے ذم کے
پہلو بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اصطلاح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسے

الفاظ کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں تخالف پیدا ہو گیا ہے، اور انکے بجائے ایسے الفاظ 102
استعمال کرو جو ایک طرف ملایانہ مفاہیم اور دوسری طرف مادیانہ ناتراشیدگی، انگھڑپن
اور پستی سے پاک ہیں۔ خدا یا مادہ کے بجائے "سرِ ازل"، "غیبی طاقت"، یکہ و تنہا قوت کہو!
یہی وہ طریقہ ہے جس پر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف ماضی پر غور کرنا ہوتا تو
یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اسکے ایک اچھے نتائجیت پسند ہونیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے اسمیں جو کچھ ہو چکا ہے
اس سے جو کچھ مل چکا ہے، ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ
کے لئے یہ کیا وعدہ کرتی ہے؟ کوئی ایسا مادہ بتاؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو، جو اپنے
قوانین کی رو سے ہمیں کمال تک پہنچا دینے کا میثاق ہو، پھر دیکھئے کہ جسطرح اسپنسر اپنی غیبی
طاقت کی پرستش کرتا ہے، اسی طرح ہر معقول پسند آدمی اس مادہ کی پرستش کرے گا۔ اسطرح
کے مادہ سے صرف ابتک راستبازی ہی نہ پیدا ہوگی، بلکہ تا ابد پیدا ہوتی رہے گی، اور یہی ہمیں چاہئے۔
چونکہ خدا جو کچھ کرتا ہے، عملاً وہی یہ مادہ بھی کرے گا، اسلئے وہ خدا کے مساوی ہوگا، اسکا فعل خدا
کا فعل ہوگا، اور یہ اس دنیا میں ہوگا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہوگی؛ ایسی دنیا میں خدا کی کمی کبھی 103
بجا طور پر محسوس نہ کی جا سکے گی۔

لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا عمل جاری ہے، کیا وہ اسی طرح کے
کبھی نہ ختم ہونیوالے کمال کا اصول ہے؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس چیز یا نظام کی بنیاد کائناتی
ارتقا پر ہے، اسکا انجام سائنس کی پیشین گوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے چونکہ اس بحث
کے صرف جمالیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا، اور عملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس عقدہ کے
حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام
لیجئے، پھر دیکھئے کہ فوراً الٰہیت یا مادیت کے سوال میں یقینی اور زبردست اہمیت پیدا ہوتی ہے۔

الٰہیت اور مادیت کو اگر ماضی کے نقطۂ نظر سے دیکھئے، تو ان دونوں میں کوئی بڑا فرق
نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطۂ نظر سے دیکھئے، تو یہ دونوں اصول تجربہ کے متعلق دو مختلف
منظر پیش کرتے ہیں۔ میکانی نظریہ ارتقا کی رو سے، جس قدر خوش قسمتی کے مواقع ہمیں اپنے عضوی
نظامات کی بدولت حاصل، اور جسقدر نصب العین ہمارے نفس کی بدولت قائم ہوتے ہیں،
ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تقسیم و تقسیم کے قوانین کا شکر گزار ہونا چاہئے؛ لیکن یہی قوانین 104

ایکدن اپنا کام آپ تمام کرکے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری حشر کی جو تصویر ارتقائی سائنس
کی پیشین گوئیاں کھینچتی ہیں، وہ آپ سب کو معلوم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالفور کے
الفاظ سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی: "ہمارے اس نظام عالم کی طاقتوں کو زوال ہوگا، آفتاب کی
روشنی ماند پڑ جائے گی، یہ زمین بے حرکت اور بے لیل و نہار ہو کر اس دوڑ کو برداشت نہ کر سکیگی،
جس کی بدولت دم بھر کیلئے اسکی پرسکون تنہائی میں فرق آگیا ہے؛ انسان خاک میں ملجائیگا
اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نابود ہو جائینگے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون
مہر خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گمنام گوشہ میں چشم زدن کے لئے ہنگامہ مچا رکھا تھا، اسے
چین آجائیگا؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہوگا؛ غیر فانی یادگاریں اور کارنامے، بلکہ خود موت اور
موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اسطرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛
انسان کی محنت، طباعی، انہماک اور جفاکشی نے جو کچھ نسلاً بعد نسل کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز
کی حالت نہ اچھی ہوگی اور نہ بری۔"

105 بس اسکا یہی کانٹا ہے جو رہ رہ کے کھٹکتا ہے۔ یہی پہلو، کہ عالم کے اس عظیم الشان
طوفان میں، اگرچہ بہت سے جواہر نگار ساحل نظر آتے ہیں، گو بہت سے سحر آفریں ابر اڑتے
پھرتے ہیں، اور ہمارے خوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کیطرح مٹنے سے پہلے ہماری نظر کے
سامنے ٹھہرے رہتے ہیں، لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی اور بیش قیمتی
کے ان عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہونگے، عدم اور محض عدم رہجائیگا۔
ختم، رخصت، ہستی کی ظلمت سے ہمیشہ کے لئے روانہ، نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار،
نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر کر سکے۔
آجکل علمی مادیت کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور ہمہ تن بربادی
اسکی حقیقت ہے۔ دور ارتقا کی اس بربادی کے بعد جو قوتیں باقی رہجائیں گی، وہ اعلیٰ
نہیں بلکہ ادنیٰ قوتیں ہونگی۔ اس حقیقت کا خود اسپنسر کو بھی اتنا ہی یقین ہے، جتنا کسی اور کو۔
پھر وہ کیوں اسطرح دلائل قائم کرتا ہے کہ جیسے ہم اسکے اصول فلسفہ یعنی مادہ و حرکت کی
106 ناشائستگی پر ازراہ حماقت محض جمالیاتی نقطۂ نظر سے اعتراض کر رہے ہیں، حالانکہ جس چیز
سے ہماری روح کانپتی ہے وہ (مادہ و حرکت کی ناشائستگی نہیں بلکہ اسکے) آخری علمی
نتائج کی انتہائی حرماں نصیبی ہے۔

نہیں، مادیت پر اصلی اعتراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے! مادیت کی اسوقت جو حالت ہے اسکی شکایت فضول ہے۔ ناتراشیدگی وہی ہو سکتی ہے جو ہے: یہ ہمیں معلوم ہے۔ ہمیں شکایت اس بات کی ہے جو مادیت میں نہیں ہے: یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اغراض کی مستقل ضمانت اور ہماری بعید تر امیدوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بخلاف اسکے خدا کا خیال چاہے ریاضیات۔ کے ان خیالات سے وضاحت میں کتنا ہی کم ہو جو میکانی فلسفہ میں رائج ہیں، لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک اعلیٰ نظام کے دائمی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا حکم ناطق ہے، تو چاہے دنیا جلکر خاک ہو جائے یا جم کر برف بن جائے لیکن ہم خیال کرینگے کہ اسکو قدیم نصب العینوں کا لحاظ ہے اور وہ انھیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا؛ اسلئے یہ سانحہ جزئی و ہنگامی ہے اور بربادی و تباہی اشیاء کا بالکل آخری انجام نہیں! ایک ابدی اخلاقی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزوؤں میں ہے! ڈانٹے 107
اور ورڈسورتھ کی طرح جو شعرا اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں، انکے کلام کی غیر معمولی قوت بخشی و تسلی دہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ مادیت اور روحانیت کی اصل حقیقت، مادہ کے اندرونی جوہر یا خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق موشگافانہ تجریدیات نہیں، بلکہ عملی و جذباتی رجحانات، امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل، اور ان تمام نازک نتائج میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادیت اخلاقی نظام کی ابدیت سے انکار اور آخری امیدوں کے انقطاع کے مرادف ہے؛ روحانیت اخلاقی نظام کی ابدیت کے اقرار اور امیدوں کی جولانیوں کے مرادف ہے۔ یہ بحث یقیناً ان لوگوں کے لئے کافی حد تک صداقت رکھتی ہے جنھیں اسکا احساس ہے، اور جبتک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں سنجیدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔

ممکن ہے آپ حضرات میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں، اور یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل کے متعلق مادیت و روحانیت کی پیشین گوئیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطۂ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیکے 108
اسپر منہ بنائیں، اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ انسان بہت دور تک نظر نہ دوڑائے، اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پریشان نہ ہو۔ لیکن ہمیں

صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانی فطرت کے ساتھ
ناانصافی کر رہے ہیں؛ آپ صرف "بے عقلی" کا لفظ بول کر مذہبی افسردگی کا فیصلہ
نہیں کر سکتے۔ مطلق اشیاء، مکمل اشیاء، آخری اشیاء سے فلسفہ کو سچا سروکار ہے۔
تمام اعلیٰ طبائع ان پر سنجیدگی سے غور کرتے ہیں؛ جو شخص اپنی نظر کو محدود رکھتا ہے،
وہ شخص سطحی آدمی ہے۔

اس بحث میں واقعہ کی تنقیحات کا بلاشبہ ہمیں بالفعل صحیح اندازہ نہیں، لیکن روحانیت
کی تمام شکلیں امید کی طرف لے جاتی ہیں؛ اور مادیت کا آفتاب ناامیدی کے سمندر
میں ڈوب جاتا ہے۔ مطلق کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں، اسے ذرا یاد
کیجئے! اسکی بدولت ہمیں اخلاقی تعطیل ملتی ہے؛ یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔
مذہبی خیال سے ہم میں سرگرمی ہی پیدا نہیں ہوتی، بلکہ ہماری خوشی، ہماری بےفکری،
109 ہمارا اعتماد، حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔ بیشک اسکی جو بنیاد مذہبی خیال بیان کرتا ہے
وہ کافی مبہم ہے؛ خدا پر ایمان کیوجہ سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا
ہمیں یقین ہوتا ہے ان کا حساب سائنس کے ناتمام طریقوں سے لگانا پڑے گا، ہم
اپنے خدا کا مطالعہ اسکی مخلوق کے مطالعہ سے کر سکیں گے؛ لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو
اس جانفشانی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود
میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت ابتداءً انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے
ملتی ہے؛ جب ان سے ایکمرتبہ خدا ملگیا تو اسکے نام سے کم از کم تعطیل کا فائدہ حاصل ہوگیا۔
آپکو یاد ہوگا، کل میں نے صداقتوں کے باہم تصادم، اور ایک کے دوسرے کو زیر
کرنے کے متعلق کیا عرض کیا تھا؟ خدا کے خیال کی صداقت کو بھی اور صداقتوں سے نبرد آزمائی
کرنا پڑتی ہے؛ یہ انکی اور وہ اسکی آزمائش کرتی ہیں؛ جب ہماری تمام صداقتیں راہ راست پر
آجائیں تب جا کر کہیں خدا کے متعلق ہماری آخری رائے قائم ہو سکتی ہے۔ یہ امید رکھنی چاہئے
کہ عارضی تصفیہ کی کوئی ایسی صورت نکل آئے گی جس سے اختلافات مٹ سکیں گے۔

اب میں ایک نہایت قریب التعلق فلسفیانہ مسئلہ کو لیتا ہوں، یعنی عالم میں نظم و نسق کا
110 سوال۔ یہ خیال نامعلوم زمانہ سے چلا آتا ہے کہ خدا کا وجود بعض فطری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔
بہت سے واقعات ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا یہ ایک دوسرے کو مدنظر رکھ کے مرتب کئے گئے ہیں؛ مثلاً ہد

کی چونچ، زبان، دم، پنجے ایسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور ان درختوں کی چھال میں کیڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر صاف اتر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس حد تک ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفرینش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا انسان دوست خدا ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم ونسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کونا کونا چھان کے ایسے نتائج جمع کیے گئے جو جداگانہ اشیاء کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے: مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے، لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے کیسے موزوں ہیں! اسی سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پیش نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا ذریعہ حصول آنکھ اور روشنی کے دو جداگانہ واقعات میں موزونیت۔

جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو اسقدر متفقاً محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ دیکھ کے تعجب ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈارون نے ہمیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات
کو اگر یکجائی کا وقت ملے تو وہ موزوں نتائج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دکھایا کہ فطرت 111
کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو ناموزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفرینش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دارمدار نقطۂ نظر پر ہے۔ چھال سے کیڑے نکالنے کیلئے ہُدہُد کے جسم کی مکمل موزونیت کیڑے کے نزدیک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہُدہُد کا کارساز بہت ہی سنگدل ہے۔

متکلمین نے اب اپنے خیال میں اتنی وسعت پیدا کر لی ہے کہ انہیں ڈارون کے واقعات ارتقا بھی داخل ہو سکتے ہیں: اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الٰہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الٰہی اور میکانیت یا مشین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنیکا سوال تھا: گویا انسان یہ کہتا تھا کہ "میرا جوتا میرے پیر کے لئے موزوں ہے" اس لئے

مشین سے اسکا بننا غیر ممکن ہے : لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں ؛ جوتا
مشین سے بنا ہے، لیکن خود مشین اسطرح بنی ہے کہ اس سے پیر کے لئے موزوں جوتے بن سکتے
ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشہ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ فٹبال کھیلنے والوں 112
کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر یہی ہوتا تو وہ کسی دن اندھیری رات میں
آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ
مشین یعنی کھیل کے قواعد اور کھیلنے والوں کی مخالفت کی وساطت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں
اسی طرح خدا کا مقصد، مثلاً انسان کا صرف تحفظ نہیں، بلکہ وہ اس تحفظ کو فطرت کی
عظیم الشان مشین کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور
مدمقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل اسقدر بے مزہ ہوتی کہ خدا اپنے لئے
تجویز نہ کرتا۔

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے لیکن اسکا وہ قدیم ہیولی
باقی نہیں رہتا جو سہل انسانی طریقہ کو متضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا سا انسان نما
خدا نہیں ہے: اسکا نقشہ اتنا پھیل گیا ہے کہ ہم انسانوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا غیر ممکن
ہے۔ اسکے نقشہ کی ماہیت کا خیال ہمارے دل پر ایسا چھا جاتا ہے کہ اسکے مقابلہ میں اس
نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہونیکا ثبوت لاحاصل سا ہو جاتا ہے ہم مشکل سے اس کائناتی ذہن 113
کی نوعیت کو سمجھ سکتے ہیں جس کا مقصد پوری طرح نیکی و بدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی
شکل میں ظاہر ہوتا ہے، جسے ہم اس حقیقی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں، بلکہ شاید ہم اسے
سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کسی امر کی تشریح
ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اصل
سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ ہو، خود عالم کیا ہے؟ لیکن اس سوال کا
جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو، لیکن اسکے ذرائع
کو ان پیدا کردہ اشیا کے لئے کافی اور موزوں ہونا چاہئے۔ پیداوار کی خواہ کوئی نوعیت
ہو، لیکن بالآخر موزونیت سے نظم و نسق کے وجود پر استدلال ہوگا: مثلاً کوہ پیلے کے
حال میں پھٹنے سے برباد شدہ گھروں، انسانوں اور جانوروں کی لاشوں، غرقاب جہازوں

اور راکھ کے ڈھیروں کے ایک ہولناک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ
تاریخ کی ضرورت تھی۔ فرانس کو ایک قوم بننا اور بارتھینک آباد کرنا تھا، ہمارے ملک کو
زندہ رہنا اور وہاں جہاز بھیجنا تھے،۔ اگر خدا کے پیش نظر یہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول 114
کے لئے گزشتہ صدیوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ
عقل و دانش ثابت ہوتی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر
آتی ہیں، اور جن کا واقعی تحقق ہوتا ہے، کیونکہ اشیاء کے اجزاء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی معین نتیجہ
نکلنا چاہئے، خواہ اس نتیجہ میں تخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واقعی نکلا ہے، اسے جب ہم دیکھیں
تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے، وہ قصداً ایسے تجویز کئے گئے تھے، کہ
ان سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا۔ اسلئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ بھی نوعیت ہو
یہ کہہ سکتے ہیں کہ عالم کی پوری مشین اسطرح بنی تھی، کہ یہ نتیجہ اس سے پیدا ہی ہوتا۔

اس بناء پر نتائجی نقطۂ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کارتوس ہے
اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے۔ البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت
کا سوال بے شک اہم ہے اور اسکا تخمینی جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے
لیکن جن لوگوں کو "نقشہ" اور "نقشہ ساز" کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الٰہی کے
پائے جانے پر اصرار ہوتا ہے، انہیں واقعات سے در طلب جواب کے ملنے تک ان الفاظ
سے بھی نتائجی فائدہ حاصل ہوتا ہے: یہ وہی فائدہ ہے جو روح "خدا مطلق" کے الفاظ سے
حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال اشیاء سے بالاتر یا انکی تہ میں پوشیدہ محض ایک 115
عقلی اصول کی حیثیت سے لاحاصل ہوتا ہے، لیکن جب ہمارا ایمان اسے کسی دینی خیال
کے قالب میں ڈھال لیتا ہے تو وہ ایک امید یا وعدہ بنجاتا ہے؛ اور جب اسکو لیکر ہم
تجربہ کی دنیا میں واپس آتے ہیں، تو مستقبل کے متعلق ہماری دید میں اعتماد کا رنگ بڑھ جاتا
ہے۔ اگر اشیاء کا انتظام اندھی نہیں بلکہ بینا طاقت کے ہاتھ میں ہے، تو ہم بہتر نتائج کی توقع
کر سکتے ہیں۔ یہی مبہم اعتماد نتائجیت کے نقطۂ نظر سے وہ اہم شے ہے، جو بالفعل نقشہ اور نقشہ ساز
کے الفاظ میں نظر آتی ہے۔ لیکن اگر کائناتی اعتماد غلط نہیں بلکہ صحیح ہے، بدتر نہیں بلکہ بہتر ہے، تو
یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے؛ ــ کم از کم ممکن صداقت کا اتنا حصہ تو ان الفاظ میں
موجود رہتا ہے۔

آئیے! ایک اور بحث کو لیں، جو نہایت پامال ہو چکی ہے: یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں، وہ اکثر عقلیت کے رنگ میں اسکے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اختیار ایک اصول، ایک حقیقی قوت، یا فضیلت ہے، جسکے اضافہ سے انسان کی
116 عظمت میں عجیب ترقی ہوتی ہے، اور انسان کو اسی بناء پر اختیار کا قائل ہونا چاہیے۔ جبریہ جو اختیار کے منکر ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شئی کو از سر نو عالم وجود میں نہیں لاتا، بلکہ ماضی کی اس جد وجہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے، جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیر مظہر ہے۔ اس طرح جبریہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اسکا وقار کم ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک، آپ لوگوں میں آدھے زیادہ اختیار کے جبلی یقین میں شریک ہیں، اور اس یقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

اس مسئلہ اختیار پر نتائجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے، اور یہ عجیب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی نتائجی تعبیر و تشریح کی ہے۔ آپکو یہ معلوم ہے کہ ذمہ داری کے سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے: بعض لوگوں کی باتیں سنیئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و محاسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے۔ یہی قانون اور علم کلام کی حالت ہے: جرم، گناہ، اور سزا سے ہماری دلچسپی ابتک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون مورد الزام ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خراب خواب کی طرح انسان کی مذہبی تاریخ پر مسلط ہیں۔

اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخالفانہ آوازے کسے گئے، اور ہر ایک
117 کو دوسرے نے مہمل کہا، کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا، فاعل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرفہ تماشا ہے! انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک بالکل نیا کام کر سکتا ہے، وہ ماضی پر ایک ایسی شئے کا اضافہ کر سکتا ہے جسکا خود ماضی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اسکے مقابلہ میں اگر ہم مجبور ہیں: یعنی تمام افعال کے سرزد ہونے کا پہلے ہی سے فیصلہ ہو چکا ہے، اور ہمارا کام صرف ماضی کی جد وجہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے، تو قائلین اختیار یا قدریہ کہتے ہیں، کہ انسان کے افعال پر نہ اسکی تعریف ہو سکے گی اور نہ ملامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کارگزار ہو گا نہ کہ کارفرما

تو اب ذمہ داری، اور نسبت کدھر جائے گی؟

اسکے جواب میں جبریہ بعینہٖ یہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو بھی ذمہ داری کدھر جائیگی؟ اگر اختیاری فعل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ ہم، یعنی گزشتہ ہم، سے نہیں، بلکہ محض کتم عدم سے صادر ہوگا؛ اور گزشتہ ہم میں بے جوڑ پیوند آکے لگ جائے گا۔ ایسے فعل کے ہم، یعنی دگزشتہ ہم، آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے؟ ہم کسی ایسی مستقل سیرت کے کیسے مالک ہوں گے، جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی، کہ ہم تعریف یا ملامت کے مورد بن سکیں؟ اگر قدریت کی لغو تعلیم نے داخلی ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری تسبیح حیات کا دانہ دانہ الگ ہو جائے گا۔ فلٹن اور
میک ٹگارٹ صاحبان نے اسی استدلال کی بنیاد پر بڑی جوانمردی سے قدریہ پر 118
وار کئے ہیں۔

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر اچھی ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے! اور باتوں کو جانے دیجئے، میں پوچھتا ہوں کہ جس مرد، عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو گیا اسے ذمہ داری یا شان وشوکت کی بنیاد پر، اسطرح کے اصولوں کی حمایت سے شرم نہ آنا چاہئے؟ ہم بے کھٹکے اسکا اطمینان رکھ سکتے ہیں کہ افادیت اور جبلت دونوں سزا اور تعریف کے اجتماعی کام کو جاری رکھ سکیں گی: جو شخص اچھا کرے گا اسکی تعریف ہوگی، جو برا کرے گا اسکو سزا ملے گی۔ اسمیں اس بحث کو دخل نہ ہوگا کہ جو فعل جس سے سرزد ہوا ہے وہ پہلے سے اسکے اندر موجود تھا؛ یا صحیح معنوں میں، وہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اخلاقیات کا انحصار عدم واقعیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے۔ اگر انسان کسی شے کا مستحق ہے تو اسکے استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ انسان کو مختار فرض کرنے کی اصلی بنیاد نتائجیت پر ہے، اس قابل تحقیر حق سزا سے اسکو کوئی واسطہ نہیں جسنے اس موضوع کے گزشتہ مباحث میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ہے۔

نتائجی نقطۂ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دنیا میں نئی چیزیں ہو سکتی ہیں؛ 119
دوسرے لفظوں میں، انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے، کہ مستقبل کے لئے اپنے عمیق ترین عناصر اور سطحی مظاہر میں ماضی کی حرف بحرف نقالی اور ہو بہو اعادہ ضروری نہیں۔ دنیا میں بحیثیت مجموعی اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے، فطرت کی عام یکسانی ہر ادنی قانون میں فرض سمجھی جاتی ہے۔ مگر ممکن ہے کہ فطرت کی یہ یکسانی، محض تخمینی ہو۔ جن لوگوں میں دنیا کے

گزشتہ حالات سے واقفیت کے باعث (یا دنیا کی خوبی میں ان شکوک کے باعث' جو اگر دنیا کی حالت تاابد ناقابل تغیر فرض کیگئی تھی' تو یقین سے مبدل ہو جائیں گے۔) قنوطیت پیدا ہوچکی ہے' وہ قدرۃً انسان کے مختار ہونے کا' ایک امید بخش' تعلیم کی حیثیت سے استقبال کرینگے۔ قدریت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن الوقوع ہے' ورنہ جبریت تو ہمیں یقین دلاتی ہے کہ امکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے' اور دنیا کی قسمت تمامتر وجوب' اور محال' کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدریت یا اختیار مطلق' خدا' روح اور نظم عالم کی طرح امید و رجا کا کائناتی نظریہ ہے۔ اگر ان اصطلاحات کو تجریداً دیکھا جائے تو انکا کوئی باطنی مطلب نہیں؛ نہ ان سے
120 کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ انکی ایسی دنیا میں کوئی نتائجی قیمت نہیں رہتی' جو صراحتہً شروع سے مکمل ہو۔ دنیا محض ہستی کا نخرہ' اور خالص کائناتی فرحت و شادمانی' میرے نزدیک قطعاً ان خیال آرائیوں سے ملول کردیتی' اگر دنیا صرف حاصل شدہ مسرتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ ہمیں مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دلچسپی ہوتی ہے کہ ہمیں اپنا تجربیت پسندانہ مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے' اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر ماضی اور حال تمامتر اچھا ہی اچھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سا نہ ہو؟ کون انسان کے مختار ہونیکی آرزو کرتا؟ کون ہکسلے کی طرح یہ نہ کہتا' کہ "بس مجھے کوئی روزانہ گھڑی کیطرح کوک دے اور میں اسی طرح ٹھیک ٹھیک چلتا رہوں' مجھے اس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں!" جو دنیا پہلے ہی سے مکمل ہوگی' ہمیں آزاد ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ بہتر سے بدتر بنجا سکتا ہے' ایسا کون پاگل ہوگا' جو اسطرح کی آزادی چاہے گا؟ جو ہے' اسکا ناگزیر ہونا' اسکے علاوہ اور کچھ نہ ہوسکنا' یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آخری تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے جسکا مطالبہ یقیناً عقلمندی پر مبنی ہو سکتا ہے: یعنے بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید ہی یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ ہماری واقعی دنیا جس طرح چل رہی ہے' اسکے لحاظ سے اس امکان کی تمنا کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

121 قدریت کی تعلیم سے اگر کوئی مدد نہیں ملتی' تو یہ تعلیم بے معنی ہے؛ اگر ملتی ہے' تو اسکا شمار دیگر مذہبی تعلیمات کے ذیل میں ہے؛ اسطرح کی تعلیمات اگلے ویرانوں کو آباد اور پرانے کھنڈروں کو درست کرتی ہیں۔ ہماری روح' حسی تجربہ کے صحن میں قید ہے' ہماری

عقل سے، جو مینار سے پر بیٹھی ہے، ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ "اے دیدبان! ذرا رات
کے اندھیرے (م) کو دیکھ کے یہ بتا کہ امید کی صبح ابھی کہیں نظر آتی ہے" اسکے جواب
میں ہماری عقل یہی مذکورۂ بالا امید افزا الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا، اختیار، نظام عالم وغیرہ، کی اسکے علاوہ اور کوئی عملی اہمیت نہیں۔ گو یہ
الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطۂ نظر سے مبہم و تاریک ہوں لیکن جب ہم انہیں لے کے
زندگی کے خارزار میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بننے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث
کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حد قرار دیا (۱) وہیں ٹھہر گئے، تو آپکی
کیا حالت ہوگی؟ آپ بے وقوفوں کی طرح سراب کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھتے ہونگے!

یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پر شکوہ اسمائے صفات کے باوجود
اس تعریف کے معنی "کچھ نہیں" سے بھی کم ہیں۔ البتہ نتائجیت انمیں حقیقی معنی پیدا کرسکتی 122
ہے، مگر اسکے لئے عقلیتی نقطۂ نظر سے یکقلم دست بردار ہونا پڑے گا۔ "خدا اگر آسمان
پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے" یہی آپکے مذہب کی جان ہے لیکن اسکے لئے آپکو
عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

کیا عقلیت و نتائجیت سب کے قائلین کو اسکا اقرار نہ کرلینا چاہئے؟ گو نتائجیت
کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظر صرف ان پیش پا افتادہ چیزوں پر رہتی ہے جو فوری طور
پر کارآمد ہوسکتی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظر دنیا کے بعید ترین مناظر پر بھی پڑتی رہتی ہے۔
دیکھئے یہ کیسے تمام آخری سوالات، گویا اپنے محور پر گردش کرنے لگے۔
نتائجیت نے پس پشت اصول کو دیکھئے یا خدا، نظام آفرینش اور اختیار، کو بذات خود
واقعات سے بالاتر قرار دے کے، ان پر غور کرنے کے بدلے، اہمیت کا مرکز کیسا بدل دیا!
اور خود واقعات پر غور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے، وہ یہ ہے کہ دنیا کا انجام
کیا ہوگا؟ اور آخر زندگی کیا رنگ اختیار کرے گی۔ اسی لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز 123
ثقل کی جگہ بدلنا پڑے گی؛ عالم ارض عالم سماوات کی چکاچوند میں نظر سے اوجھل ہو گیا
تھا، لیکن اب عالم ارض اپنی اصل جگہ لے گا! اسکے یہ معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر
جو دماغ غور کرینگے ان میں سابق کی بہ نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادی رنگ
زیادہ ہوگا؛ لیکن ساتھ ہی لامذہبیت نہ ہوگی۔ یوں مرکز حکومت میں اصلاح کا خمیر پیدا ہوگا

جسے دیکھ کے تقریباً احتجاجی (پروٹسٹنٹ) فرقہ کی جاری کردہ اصلاح یاد آجائے گی۔ جس طرح پاپائے روم کو اس اصلاح میں بدنظمی و برہمی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا تھا، اسی طرح عقلیت کے انتہا پسند فلاسفہ کو بھی نتائجیت میں بدنظمی کے سوا اور کچھ نظر نہ آئیگا۔ چنانچہ انھیں فلسفہ کے نقطۂ نظر سے نتائجیت محض لچر معلوم ہوگی، لیکن احتجاجی ممالک میں زندگی جاری ہے، اور اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہی ہے۔ لہذا میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس فلسفیانہ احتجاجیت کو خوشحالی نصیب ہوگی، اور یہ خوشحالی احتجاجی ممالک کی خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔

محاضرہ ۴ 127

واحد و کثیر

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ نتائجیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تعریفی غور و خوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو لیکے تجربہ کے دریا میں اتر آتی ہے، اور انکی مدد سے نظارہ کو وسیع کر لیتی ہے۔ نظم آفرینش، اختیار، نفس مطلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حاصل ہے کہ ان سے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل، انکی وجہ سے بہتری کی توقع بہرحال ہوتی ہے۔
مجھے بعض وقت یہ خیال آتا ہے کہ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے تجریدی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال وہ مظہر بن سکتا ہے جسے علم المناظر میں کلی انعکاس کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آنکھ سے ذرا اوپر رکھ کر اسکے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشہ کے ماہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو مسطح ہوگی، اگر اسکے دوسری طرف شمع یا کوئی اور صاف چیز رکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز چمکتا ہوا عکس نظر آئیگا، کیونکہ اس
صورت میں روشنی کی ایک شعاع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی بلکہ ہر کرن لوٹکر پھر 128
اسکی گہرائیوں میں کلی طور سے منعکس ہوجائے گی۔ اب فرض کیجیے پانی محسوس واقعات کی دنیا، اور سطح آب کی بالائی ہوا تجریدی خیالات کی دنیا ہے۔ یہ دونوں دنیائیں درحقیقت موجود ہیں، اور قدرۃً ایک کا دوسرے پر عمل ہو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی عمل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے، اور جہاں تک کامل تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیا کا جوہر جو ہمارے لئے

معرض وقوع یا معرض وجود میں آتی ہیں، پانی ہے۔ ہماری ان مچھلیوں کی سی حالت ہے جو سمندر میں تیر رہی ہیں، اس سمندر کے اوپر اگرچہ ایک بہتر عنصر موجود ہے، مگر نہ ہم خالص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں، اور نہ اس میں داخل ہو سکتے ہیں۔ تاہم ہم کو آکسیجن یہیں سے ملتا ہے جس کو کبھی یہاں سے چھو لیتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اسکے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ، اور روش کار از سر نو متعین ہو چکی ہے۔ اسی طرح تجریدی خیالات کے بغیر جن پر ہوا مشتمل ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں چل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں؛ اس لئے ان سے ہماری صرف از سر نو رہنمائی ہوتی ہے۔ تشبیہیں تو سب لنگڑی ہیں لیکن مجھے کچھ یہی تشبیہ پسند آتی ہے؛ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے ناکافی ہوتی ہیں، لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

129 اسوقت میں ایک اور مسئلہ سے نتائجی طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں اور اس کی روشنی میں واحد وکثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ کیوجہ سے آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند حرام ہوئی ہو، بلکہ اگر آپ لوگوں میں سے کوئی صاحب یہ فرما دیں کہ انھیں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو بھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا، لیکن میں خود عرصہ تک دماغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے، کیونکہ یہ بہت ہی پر معنی ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اگر آپکو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کثرت پسند ہے یا وحدت پسند، تو آپ کو ان تمام اور ناموں کی بہ نسبت جو پسند، پر ختم ہوتے ہیں، ان دونوں ناموں سے یہ اچھی طرح معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے قائل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی تقسیم کر رہا ہے جسمیں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہو جاتے ہیں۔ اسلئے جو دلچسپی خود مجھے اس مسئلہ سے ہے اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ ذرا ایک گھنٹہ بھر آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو یا دید کا نام ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون وچرا کی ہو جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے، یہ صحیح

130 ہے؛ کیونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ لیکن عالم میں کثرت وتنوع بھی تو ہے، اسکا کیا انجام ہوگا؟ کیا وہ خارج از بحث رہے گا؟ اگر

ہم فلسفہ کا لفظ استعمال کرنے کے بدلے "ذہن" اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آجائیگا، کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ جزئیات سے واقفیت ہمیشہ دماغی عظمت کی ناگزیر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تبحر، وسعت نظر، کثرت معلومات، کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت بلکہ سب کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے جتنا تنوعات حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا اہم ہے اتنا ہی خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تجسس کا جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے دوش بدوش رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیا کے اتحاد کو انکے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نوعمر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ 131
ہے، جسکے اجزا باہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں، تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم الشان بصیرت حاصل ہوگئی ہے؛ اور وہ ان لوگوں کو حقارت سے دیکھتا ہے جو اس اعلیٰ تصور تک ابھی نہیں پہنچے ہیں۔ یہ تصور شروع میں جس تجریدی حیثیت سے آتا ہے، ایسا مبہم ہوتا ہے کہ عقلاً مشکل ہی سے قابل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم حاضرین میں سے غالباً ہر شخص کسی نہ کسی صورت میں اسکا قائل ضرور ہوگا۔ ایک طرح کی تجریدی وحدت پسندی، اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک بالکل ممتاز و برتر حقیقت ہے)، تعلیم یافتہ حلقوں میں اسقدر عالمگیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم جزو کہا جاسکتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ درحقیقت دنیا ایک ہے، ورنہ سرے سے یہ ایک دنیا ہی کیسے ہوتی؟ اسطرح کی تجریدی وحدت پسندی میں تجربیہ اور عقلیہ دونوں یکساں سنت معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجربیہ خیرہ نظر کم ہوتے ہیں، وحدت کیوجہ سے نہ انکی آنکھیں اور چیزوں کی طرف سے بند ہوجاتی ہیں، اور نہ جزئی واقعات کی پیاس بجھ جاتی ہے۔ بخلاف اسکے عقلیت پسندوں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جو یقیناً اس تجریدی وحدت کی تشریح سری طریقے سے کرتی ہے، اور باقی تمام چیزوں کو بھول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنا کے اسکی پرستش کرتی ہے اور اس منزل پر پہنچکے 132

اپنی ذہنی تگ و دو کو ختم کر دیتی ہے۔

'دنیا ایک ہے' اس اصول میں عدد پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صحیح ہے 'تین' اور 'سات' مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجریدی نقطۂ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'ایک' کیوں 'تینتالیس' یا 'دو ملین' (بیس لاکھ) اور 'دس' سے افضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم اذعان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں، وہ اسقدر ناقص ہے، کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں، کہ اس سے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو لے کے آگے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے؛ وہ یہ کہ اس پر نتائجیت کے نقطۂ نظر سے بحث کیجائے۔ مانا کہ وحدت پائی جاتی ہے؛ لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ 'دنیا ایک ہے' اچھا ہے؛ لیکن کس طرح؟ ہمارے لئے عملاً اسکے ایک ہونے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متعین، اور مجرد سے مادی کی طرف جاتے ہیں، اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں، جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ انمیں سے جو نسبتہً زیادہ واضح ہیں، اب میں انھیں ایک ایک کر کے بیان کرتا ہوں:۔

133 ۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے، اگر دنیا میں ایسی کثرت ہوتی کہ اسکے اجزا میں کسی طرح کا اتحاد ممکن نہ ہوتا تو ہمارا ذہن اسکو بوقت واحد مراد تک نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں اس آنکھ کی سی ہوتی جو متضاد سمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم 'دنیا' یا عالم کے سے مجرد الفاظ استعمال کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں، اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے، ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ جس شے کو کبھی 'انتشار' یا 'پراگندگی' کہا جاتا تھا، اسمیں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے، جتنی کہ منظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ کہتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے، تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہاتھ رہا۔ یہ اپنے حریف کی زبان سے عالم کا لفظ سنکے مسکراتے ہیں، اور کہتے ہیں، "عالم! لیجئے، خود انھی کے قول سے انکی تردید ہوتی ہے؛ یہ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں۔" بہت خوب! دنیا اس حد تک ایک ہی سہی۔ آپ اتنا ہی تو کر سکیں گے کہ اس پورے مجموعہ کی تعبیر کے لئے دنیا کا سا کوئی ایک لفظ استعمال

کریں، لیکن اس سے کیا ہوگا؟ یہ امر اب بھی تحقیق طلب رہے گا، کہ دنیا اسکے علاوہ کسی اور
مفید تر حیثیت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

۲۔ مثلاً، — کیا اسمیں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا 134
میں رہ کے، اسکے حدود سے باہر گئے بغیر، اسکی ایک شئے سے دوسری شئے تک جا سکیں:
بالفاظ دیگر، کیا دنیا کے مختلف حصے ریت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے
بجائے باہم دگر بالکل وابستہ ہیں؟

ریت کے ذرے تک جس جگہ میں ہوتے ہیں اسکی بدولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ
رہتے ہیں؛ چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گئے تو آپ برابر ایک سے دوسرے، دوسرے
سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوے چلے جائیں گے۔ اسیطرح زمان و مکان کی بدولت اجزاء
عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ اتحاد کی ان صورتوں سے جو عملی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، وہ
ہمارے لئے نہایت عظیم الشان ہے، ہماری پوری متحرک زندگی کا دارومدار انھی پر ہے۔

۳۔ اشیا میں عملی تسلسل کی اور بھی بیشمار راہیں ہیں۔ ایسے اثرات کا سراغ لگ سکتا
ہے جن کی بدولت اشیا میں وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی پر
چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری شئے تک پہنچکر وسعت عالم کا اچھا خاصہ حصہ طے
کر سکتے ہیں۔ جہاں تک جسمانی دنیا کا تعلق ہے، کشش ثقل اور ایصال حرارت اسی طرح کے
ہمہ گیر اتحاد پیدا کرنے والے اثرات ہیں؛ برقی، منور، اور کیمیاوی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔ 135
لیکن یہاں غیر شفاف اور جامد چیزیں تسلسل میں مخل ہونگی، اس لئے آپکو یا تو چکر کھاکے جانا پڑیگا
یا اپنے سفر کا انداز بدلنا پڑے گا؛ بہرکیف جہاں تک اثر کی ان ابتدائی راہوں کا
تعلق ہے، آپکا اتحاد عالم عملاً ختم ہو جائے گا۔

خاص خاص چیزوں کے، دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی بیشمار قسمیں ہیں؛
اور انہیں ہر قسم کے مجموعہ سے، ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے: مثلاً انسان کے مختلف
افراد شناسائی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زید عمرو کو جانتا ہے، عمرو بکر کو،
بکر خالد کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید واسطوں کو ٹھیک ٹھیک منتخب کرتے چلے جائیں، تو
چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے بونوں کے سردار یا آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک، زید کا
پیغام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی بھی غلط منتخب کیا تو آپکا بنا بنایا کھیل بگڑ جائیگا۔

جسے نظام محبت کہتے ہیں، وہ حقیقت میں ایک قلم ہے، جو نظام شناسائی کے درخت میں لگائی جاتی ہے؛ زید کو عمرو سے محبت ہے (یا نفرت ہے)، عمرو کو بکر سے، بکر کو خالد سے، لیکن نظام محبت کا دائرہ نظام شناسائی کی بہ نسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظام محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

دنیا انسانی کوششوں کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی 136
ہے: ڈاک، سفارت، تجارت، اور نوآبادی کے نظامات قائم ہیں؛ ان کے تمام اجزا ان معین اثرات کے تابع رہتے ہیں جو انکے دائرہ نظام کے اندر موثر ہیں، نہ اسکے باہر کے واقعات کے۔ اس طرح دنیا کی بڑی وابستگیوں کے اندر بیشمار چھوٹی چھوٹی وابستگیاں، ——— یا یوں کہئے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بحث کی ہی نہیں، بلکہ عمل کی چھوٹی چھوٹی دنیائیں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے اتحاد کی ایک خاص قسم، یا ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے؛ یہی اسکے اجزا کی شیرازہ بندی کرتا ہے، اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آسکتا ہے، جس طرح ایک ہی شخص مختلف کلبوں کا ممبر ہو سکتا ہے۔ اس "نظامی" نقطۂ نظر کی بناء پر نتائجیت کے نزدیک وحدت عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرح کے سارے نظامات کا حقیقتاً اور عملاً وجود ہے؛ البتہ بعض میں وسعت و اشتمال کم، اور بعض میں زیادہ ہوتا ہے؛ تاہم وہ ایک دوسرے پر قائم ہوتے ہیں،
اور سب مل کے عالم کے کسی ابتدائی جزو کو بھی اپنے پنجہ سے نکلنے نہیں دیتے۔ اشیا 137
میں اگرچہ بے تعلقی بھی شدید ہے (کیونکہ با نظام اثرات و اقترانات جن راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کا گزر نہیں ہو سکتا)؛ لیکن اسکے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی نہ کسی طرح اثر پڑتا ہے؛ اگر ہم ذرا سماحت سے کام لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی نہ کسی طرح کا التصاق بھی ضرور پایا جاتا ہے، اور وہ عملاً زنجیر کی کڑیوں یا جال کے پھندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوتی ہیں کہ انکے مجموعہ سے ایک مسلسل یا مکمل شے بنتی ہے۔ اثر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ اسکی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جا سکتے ہیں، اسی حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے؛ اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے، یعنی دنیا ان حیثیات سے اور اس حد تک ایک ہے۔

لیکن جسطرح دنیا ان حیثیات سے ایک ہے اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں، وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح موصل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے؛ آپ کا سفر پہلے ہی قدم پر ختم ہو جائے گا، اور آپکو اس خاص نقطۂ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو افتراقی تعلقات سے بھی اتنی دلچسپی ہوتی، جتنی اتحادی تعلقات سے ہے، تو فلسفہ
نے دنیا کے عدم اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔ 138

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت وکثرت، دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں، انمیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے، نہ افضل واقدم۔ جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملاتا بھی ہے، لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے، البتہ ہمیں کبھی یہ نمایاں نظر آتا ہے اور کبھی دوسرا، اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی وجہ العموم بحث کرتے ہیں تو کبھی ہم کو 'موصلات' کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی 'غیر موصلات' کی؛ — اور دانشمندی نام ہے، یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۴ — اثر یا عدم اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں، جسکا نام عالم کا تعلیلی اتحاد ہے۔ اگر اشیا کے چھوٹے تعلیلی اثرات کا ایک مشترک تعلیلی مبدء یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق تعلیلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا پہلا امر تخلیق، اسیطرح کی ایک مطلق علت ومبدء کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ ماورائی تصوریت 'خلق' کو فکر (یا
ارادۂ فکر) کے مرادف قرار دیکے اس الٰہی فعل کو 'اول' کے بجائے 'ابدی' کہتی ہے؛ 139
لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت بدستور ہے: یعنی کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدء موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک اور کثرت پسندانہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے، جسکی رو سے کثرت ابدی موجود بالذات اور سالمات یا کسی نہ کسی طرح کے روحانی اتحاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ احتمال یقیناً ایک نتائجی معنی رکھتا ہے! لیکن جہاں تک ان محاضرات کا تعلق ہے، وحدت مبدء کے مسئلہ کو غیر منفصل رکھنا بہتر ہی ہے۔

۵ ۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم اتحاد وہ ہے، جس کا نام جنسی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اقسام کی شکل میں ہوتا ہے، کسی قسم کا جو مفہوم اسکے

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ بآسانی تصور کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود یکتا: یعنی دوسروں سے بالکل جداگانہ ہوتا، لیکن ایسے عالم میں
140 ہماری منطق بیکار رہوتی؛ کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو امر تمام افراد کے لئے صحیح ہو، وہ ایک فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں، تو ہم گزشتہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کر سکیں گے۔ لہٰذا نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اشیا میں اس جنسی اتحاد کا موجود ہونا ہی، شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک کہنے سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی جنس الاجناس موجود ہو، جس کے تحت ایں آخر کار تمام اشیا و بلا استثنا داخل ہو سکیں تو بس یہی مطلق جنسی وحدت ہوگی؛ (موجودات، تجربات، فکر پذیر اشیا، اس مرتبہ کے امیدوار ہونگے۔ رہا الفاظ سے جن احتمالات کا اظہار ہوتا ہے، ان میں کوئی نتائجی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایک دوسرا سوال ہے اور اسکا بالفعل فیصلہ نہ کرنا ہی بہتر خیال کرتا ہوں۔

۶ - وحدت عالم کے ایک اور معنی وحدت مقصد کے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں اشیاء کی عظیم الشان تعداد ایک مشترک مقصد کی انجام دہی میں سرگرم کار ہے، تمام انسان ساختہ نظامات، خواہ وہ صنعتی ہوں یا فوجی یا انتظامی، اپنے قابو یافتہ مقصد کی انجام دہی کے لئے عالم وجود میں آتے ہیں۔ ہر زندہ ہستی اپنے مخصوص مقاصد کے درپے حصول
141 رہتی ہے۔ یہ مقاصد، اپنے مرتبۂ نشو و نما کے موافق، مجموعی، یا قبائلی، مقاصد کی تحصیل میں شریک کار رہتے ہیں؛ یوں چھوٹے مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہوتے چلے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جا سکتا ہے جو بالکل مطلق، آخری اور انتہائی ہو؛ اور دیگر تمام مقاصد بلا استثناء اسکے تابع و ماتحت۔ اسکے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں تیسرے محاضرے میں عرض کر چکا ہوں، ہر نتیجہ کا قبل از حصول قصد ممکن ہے، لیکن فی الواقع کوئی ایسا نتیجہ اس دنیا میں معلوم نہیں جسکی تمام تفصیلات کا قبل از حصول قصد کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام، عظمت، دولت یا نیکی کا ایک مبہم خیال لے کے اٹھتی ہیں، ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے غائب اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر آکے سامنے آتے رہتے ہیں، جس کی بدولت عام مقصد کی تخصیص میں روزانہ رد و بدل ہوتا رہتا ہے، اور بالآخر جو شے حاصل ہوتی ہے

وہ خواہ پیش نظر شئے سے اچھی ہو یا بری، لیکن نسبتہً اس سے پیچیدہ اور مختلف ہمیشہ ہوتی ہے۔

ہمارے مختلف مقاصد بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرپیکار رہتے ہیں، جہاں ایک فریق بالکل پامال نہیں ہوسکتا وہاں مصالحت ہوجاتی ہے اور نتیجہ پھر اس صورت سے مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہً پیش نظر ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام و مبہم طریقہ سے حاصل ہوجائے، لیکن اس خیال کی تائید ہر بات سے ہوتی ہے کہ 142
عالم کا غائی یا مقصدی اتحاد ہنوز نامکمل اور اپنی بہتر تنظیم کے لئے کوشاں ہیں۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے، اور یوں غائی اتحاد کا دعوی کرتا ہے، وہ ایک ایسا دعا کرتا ہے جسکے خطرہ کا خود اسی کو مقابلہ کرنا پڑے گا۔ چونکہ عالم کے ایک دوسرے سے برسرپیکار اغراض کے متعلق ہماری واقفیت روزافزوں طور پر متعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے اسلئے جو متکلمین عالم کے غائی اتحاد کا مدعیانہ لہجہ میں اعلان کرتے ہیں، انکے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح تصور "یوٗما فیوٗما" ناممکن ہوتا چلا جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض برائیوں سے آگے چلکر درحقیقت بھلائیاں نکلتی ہیں، چاشنی سے شربت مزہ دار ہوجاتا ہے، ذرا سا خطرہ یا سختی ہماری سعی و تدبیر میں لطف پیدا کردیتی ہے۔ ہم اجمالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ عالم میں جو بھی برائی ہے، وہ اسکی مزید تکمیل کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضر کی برائیوں کا پلہ اتنا بھاری ہے کہ انھیں دیکھ کے انسانی صبر کا پیمانہ لبریز ہوجاتا ہے۔ خدا کے طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہم کو اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔ یہی وہ حد ہے، جہاں تک سفر ایوب پہنچا تا ہے، اور اس سے آگے بریڈلے اور رو ائس ماورائی نصب العینیت بھی نہیں لیجاتی۔ جس خدا کو ایسی بے ضرورت ہولناکیوں 143
میں لطف آتا ہو وہ ہم انسانوں کے رجوع کے لائق نہیں ہوسکتا، اسکی یہ زندہ دلی حد سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظ دیگر "مطلق" خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوام الناس کا انسان نما خدا بہرحال نہیں ہے۔

اشیا میں جمالیاتی اتحاد بھی پایا جاتا ہے اور وہ غائی اتحاد سے بہت ملتا جلتا ہے۔ اشیا سب کی سب ایک ہی داستان بیان کرتی ہیں، انکے اجزا اسقدر باہم مربوط ہیں کہ سب کا منتہی ایک ہی ہے، وہ صراحتہً ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھیلتے ہیں۔

اگر نظر بازگشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گو کوئی سلسلہ واقعات کسی متعین مقصد کے تحت نہ تھا، تاہم وقوع کی حد تک ڈرامے کی طرح ان واقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرور تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں، اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جا بجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں، لیکن ہم انھیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں آپکی تاریخ زندگی کا تتبع کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تاریخ زندگی سے عارضی طور پر توجہ پھیر لینا پڑیگی۔ توام بچوں کے سوانح نگار کو بھی ناظرین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کیطرف زیادہ منعطف کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکا مدعی ہے کہ سارا عالم ایک ہی داستان ہے، وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے، جسکے خطرہ کا اسی کو مقابلہ کرنا ہوگا۔ تاریخ عالم کو کثرت پسندانہ نقطۂ نظر سے اسطرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی رسی ہے، جسکا ہر ریشہ جداگانہ وجود رکھتا ہے؛ لیکن یہ تصور کرنا نسبتہً مشکل ہے کہ اس رسی کا ہر ریشہ ایک قطعاً جداگانہ واقعہ ہے، اور پھر سب مل کر ایک ایسی ہستی پیدا ہوتی ہے جسکی زندگی غیر منقسم ہوتی ہے۔ اس بارے میں علم الجنین کی مثال سے ہمیں مدد مل سکتی ہے: خوردبین کا ماہر ایک جنین کو پہلے صد ہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر اسے ذہن میں ایک ٹھوس کل تیار کرتا ہے؛ مگر عالم کے اجزا جس حد تک کہ ان پر ہستی کا اطلاق ہو سکتا ہے، رسی کے ایسے ریشے معلوم ہوتے ہیں جو لپیٹ میں الگ الگ اور صرف لمبان میں ایک ہیں۔ خود ماہر علم الجنین، جب کسی بچہ کے نشو و نما کا تتبع کرتا ہے تو اسے ہر جداگانہ عضو کی تاریخ نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس لئے مطلق جمالیاتی اتحاد بھی محض ایک تجریدی نصب العین ہے۔ غرض عالم میں ڈرامے سے زیادہ رزمیے کی شان پائی جاتی ہے۔

145 بس، اس حد تک ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، اقدام، مقاصد، اور ڈراموں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ ان صورتوں میں جسقدر اتحاد بظاہر معلوم ہوتا ہے، فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا بیجا نہیں کہ ایک بالاتر

نظام، مقصد، یا افسانہ پایا جاسکتا ہے، لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ جبتک
موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے اسوقت تک اسکا ادعا عجلت پسندی میں داخل ہے۔
۔ گزشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ
بس ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات موجود ہے اور اشیا یا کثرت، نام ہے صرف
اسکے علم یا خیالات کا، گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے! اور بحیثیت اس ذات کی
معلومات کے ساری اشیا ایک نظام، ایک مقصد یا ایک قصہ کے ماتحت ہیں۔ ایک
ہمہ وال وحدت کا یہی خیال، وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے، جو ذہنیت پسندانہ
فلسفہ نے انجام دیا ہے۔ اس ہمہ وال کا دوسرا نام مطلق ہے۔ جو لوگ مطلق کے قائل
ہیں، انکا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دلائل کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے
کوئی سلجھے ہوئے خیالات کا آدمی گریز نہیں کرسکتا۔ مطلق کا خیال عملی حیثیت سے نہایت
دوررس نتائج رکھتا ہے، جنمیں سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلاچکا ہوں۔
اگر یہ صحیح ہوا، تو اس سے مختلف قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً اہم ہیں۔ 146
میں یہاں وہ تمام منطقی دلائل بیان نہیں کرسکتا جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے
ہیں، لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ انمیں سے ایک دلیل بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اسلئے
مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ جسطرح کثرت پسندوں کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے کہ دنیا میں
کسی ایسے نقطہ نظر یا مرکز معلومات کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیاء بیک وقت
سامنے آسکیں، اسی طرح وحدت پسندوں کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ ایسی
ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیاء کی عالم ہے۔ پروفیسر رواٹس کا قول ہے کہ خدا کا کلی
ضمیر، ایک بہت ہی منور شفاف شعوری لمحہ کا نام ہے، یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر
عقلیت کو اصرار ہے۔ بخلاف اسکے تجربیت ایسی دانشی وحدت سے مطمئن ہوسکتی ہے،
جس سے ہم انسان مانوس ہیں۔ ہر چیز کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی معیت میں معلوم ہوتی
ہے، لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ عالم اتنے کثیر ہوں جو وحدت میں تحویل نہ پاسکیں، اور ان میں کا
سب سے بڑا عالم ہر چیز کو پوری طرح نہ جانتا ہو، یا جتنا جانتا ہو، اس کو آن واحد میں مستحضر
نہ کرسکتا ہو: یعنی اس سے ذہول ہوسکتا ہے۔ ان میں سے خواہ کوئی صورت ہو، عالم کی دانشی
وحدت بہرحال قائم رہے گی، اسکے اجزا معلومیت کی بدولت باہم مربوط ہوں گے! البتہ 147

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہونگے، اور دوسری صورت میں باہم منسلک و متداخل ہونگے۔

جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں ایک واحد آنی یا ابدی (یہاں دونوں کے ایک معنی ہیں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی ذہنیت پسندی کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔ اس خیال نے 'جوہر' کے اس تصور کو عملاً نکال باہر کر دیا ہے، جس پر اس سے قبل فلاسفہ اسقدر زور دیتے تھے، اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں اسقدر کام لیا جاتا تھا۔ اس تصور کی رو سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا جس کا وجود قائم بالذات تھا، باقی تمام جزئیات تجربہ اسکی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ انگریزی فلاسفہ کی نتائجی تنقیدوں نے جوہر کے اس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مربوط شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے، اور یہ بقیہ وہی شکلیں ہوتی ہیں جنمیں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا یکجائی خیال یا تجربہ ہوتا ہے۔ سلسلہ تجربات کا جسطرح وہ الفاظ جز ہیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط
پیدا ہوتا ہے اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی جز ہیں۔ نتائجیت کے نقطہ نظر سے 148
موجودہ تصوریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتحاد عالم کو اجزائے عالم کے کسی پس پردہ اور ناقابل تصور مبدء کے ساتھ 'قیام' پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) مبنی قرار نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم وابستگی پیدا کی جن کا براہ راست استحضار ہو سکتا ہے۔

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہم کو اسکے مربوط ہونیکا تجربہ ہوتا ہے۔ اور یہ اتنے ہی معین اتصالات کیوجہ سے ایک ہے جتنے نظر آتے ہیں؛ لیکن یہ اتنے معین انفصالات کیوجہ سے ایک نہیں بھی ہے جتنے کہ ہم پاتے ہیں۔ یوں دنیا کی وحدت و کثرت ایسی حیثیات سے پیدا ہوتی ہے جنکے جداگانہ نام رکھے جا سکتے ہیں۔ یہ ہمیں نہ خالص وحدت ہے، اور نہ خالص کثرت۔ اور اسکی وحدت کے مختلف طریقوں کی صحیح تحقیقات کیلئے سائنس کے اتنے ہی مختلف، ایک دوسرے سے ممتاز شعبوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اسلئے جب ہم نتائجی نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں، کہ دنیا کی وحدت ہمیں کس حیثیت سے معلوم ہے؟ اس وحدت سے کیا عملی فرق پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار اصول قرار دیکے اسکی وجہ سے گھبرانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ اور ہم اطمینان کے ساتھ تجربہ کی

دنیا میں چلے جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جسقدر اتحاد وارتباط کا اسوقت ہم کو خیال ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے؛ لیکن اصول نتائجیت کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے دعویٰ کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں۔ 149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہوسکتے ہیں؟ اسکا صحیح اندازہ اسقدر مشکل ہے، کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال پر قناعت کریں گے، جس کا ابھی ذکر آچکا ہے؛ تاہم آپ کی جماعت میں کچھ ایسے بھی ہونگے، جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، کہ وہ وحدت وکثرت کو ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں، جو غیر موصلات تک پہنچ کے ٹھہر جائے، جس کا سلسلہ صرف ایک متصل چیز ہے دوسری متصل چیز تک جاری رہے؛ جنکے معنی بہت سی صورتوں میں داخلی رابطہ نہیں، بلکہ محض خارجی ہوسکتی ہوں؛ غرض جس میں زنجیر کے حلقوں کا سا ارتباط پایا جائے، انکے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی صرف ایک درمیانی منزل ہوگا۔ انکی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ انکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے، اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے اسی طرح انکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے؛ اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئے۔ نتائجی نظر سے جو عالم ہم کو ملتا ہے، اسکی عقلی حیثیت کو آپ ناقص یقین کرتے ہیں، حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئے جو بالکل صمد ہو، اور جسکے اجزا تمامتر یکجان ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہوگا۔

اسمیں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی 150
چیز ہے۔ ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک نیکی، ایک خدا (یہ الفاظ ہیں عیسائی مذہب کے ایک دو ورقے رسالہ سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے) کا عقیدہ اسمیں شک نہیں کہ نتائجی طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے، اور اسمیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں ایک، کے لفظ کو بھی اتنا ہی دخل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو؛ لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ایک کی اس بھرمار سے کیا مراد ہے، تو ہمیں اپنے نتائجی طریقوں سے کام لینا پڑے گا کہ اس سے یا تو صرف یہی، ایک، کا نام

یعنی وہ عالم مراد ہوگا جو موضوع بحث ہے، تمام باہم جزئی قابل تحقیق اتصالات وارتباطات کا مجموعہ، یا ایک مبدا، ایک مقصد، یا جاننے والے ایک عالم کی طرح کوئی ایسا مکمل اتصال مراد ہوگا جو ہمہ گیر ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ آجکل اس سوال پر ذہنی حیثیت سے غور کرتے ہیں انھیں یہ مکمل اتصال، ایک، جاننے والے کی شکل میں نظر آتا ہے، ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں
151 شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا گھل مل کر منطقی، جمالیاتی، اور غائی حیثیات کی ایسی جامع واحد تصویر بنجاتے ہیں، جو اس جاننے والے کا دائمی خواب ہے۔

لیکن عالم مطلق کی اس تصور کی نوعیت کا استحضار ہمارے لئے اس درجہ محال ہے کہ ہم اچھی خاصی طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو تسلط بعض اشخاص پر ہے اور غالبا ہمیشہ رہے گا، اسکا سرچشمہ ذہنی سے بہت زیادہ سری اسباب ہیں۔ وحدت پسندی کی بطریق احسن تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہیے۔ تاریخ کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ پایا جاتا ہے، ان کا میلان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ سریت و تصوف پر عام بحث کا یہ موقع نہیں، لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ اعلان نقل کرتا ہوں، جس سے یہ اندازہ ہوسکیگا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات کا بہترین نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے، اور فلسفہ ویدانت کے بہترین مبلغ سوامی ویویکانند تھے، جو چند سال ہوئے ہمارے ملک میں تشریف لائے تھے۔
152 ویدانت کا طریقہ بالکل صوفیانہ ہے؛ اسمیں انسان حقیقت پر استدلال نہیں کرتا بلکہ اسے دیکھتا ہے اور دیکھکے بیان کرتا ہے۔ ویویکانند نے اس حقیقت کو اپنے ایک محاضرہ میں یوں بیان کیا تھا کہ:-

بھلا اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں، جو کائنات کو ایک، زندگی کو ایک، اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے؟ ..... مصیبت کا سارا سامان تو وہ تفرق ہے جو مرد اور عورت، مرد اور بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند، چاند اور سورج، ایک ذرہ اور دوسرے ذرہ میں کیجاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے،

اس تفریق کا وجود نہیں، یہ کوئی حقیقی شئے نہیں، صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے۔ اگر آپ اندر تے دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، قومیں، امیر، غریب، اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان، سب ایک ہی ہیں، سب ایک ہیں!! بلکہ اگر آپ کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہوگا، جانور تک ایک ہی ہیں۔ جو شخص اس وحدت کا ادراک کر لیتا ہے پھر وہ دھوکے میں نہیں رہتا..... اسے کیا دھوکا ہوگا؟ کونسی چیز دھوکا دے سکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت ہر چیز کا بھید جان گیا۔ اسکے لئے شقاوت بھی کہاں؟ اسے خواہش ہی کیا ہے؟ اُسنے تو ہر شئے کی حقیقت کا سراغ مالک تک پہنچا لیا۔ جو مرکز ہے، تمام اشیا کی وحدت ہے، جو ابدی سعادت، ابدی علم ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض، نہ غم نہ مصیبت، نہ حرص نہ ہوس،..... مرکز میں نہ کوئی شئے غم کی ہے نہ ماتم کی، وہ تو حقیقت ہے ہر شئے میں جاری و ساری؛ محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم، وہ بڑا شاعر، موجود بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا حق دیتا رہتا ہے''۔ 153

ذرا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے صرف مغلوب نہیں، بلکہ اسکے وجود ہی سے انکار ہے؛ کثرت ہے ہی نہیں۔ ہم ایک کے اجزا نہیں، کہ اسکے اجزا ہی نہیں؛ لیکن ہمارے وجود سے ایک معنی کر کے انکار ممکن نہیں، اسلئے ہم سب ایک، ناقابل تقسیم ایک، بالکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور میں یہ مطلق ایک یقیناً۔ یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی بلحاظ جذبات بڑی نتائجی قیمت ہے، اس سے کامل امن و سلام پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے سوامی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:-

''انسان جب عالم کی اس واحد و غیر محدود ہستی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے لگتا ہے، جب تمام تفریقیں ختم ہو جاتی ہیں، جب تمام انسان، تمام فرشتے، تمام دیوتا، تمام جانور، تمام درخت، غرض تمام کائنات اس وحدت میں گھل جاتی ہے تو اسوقت سارا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ خوف کس کا ہوگا؟ کیا میں اپنے آپکو نقصان پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپکو قتل کر سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے آپ کو اذیت دے سکتا ہوں؟ کیا آپ خود اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے؛ غم کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک میں ہی تو موجود ہوں۔ حسد کبھی غائب ہو جاتا ہے، حسد کس پر ہو، کیا خود اپنے پر؟ اسوقت تمام 154

ناراضیاں غائب ہو جاتی ہیں، کس سے ناراض ہوں، خود اپنی ذات سے؟ میرے سوا دنیا میں اور کوئی نہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اس تفریق کو مٹا دو، اس وہم کو فنا کر دو، کہ دنیا میں کثرت ہے، جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو، اس عالم تغیر میں ایک ذات خبیر کو دیکھتا ہے جو اس عالم ظل میں اس حقیقت کو پا لیتا ہے؛ ابدی امن اسی کے لئے ہے؛ اور کسی کیلئے نہیں! کسی کے لئے نہیں!!"

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم سب کے کانوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ اس سے
155 ہمارے اندر بلندی اور راز سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے۔ تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد ضرور موجود ہے؛ اور جب ہمارے تصوریت پسند مطلق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان کرتے ہیں، اور اس سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیف سا اتحاد بھی کہیں تسلیم کیا جائے تو اسکا منطقی نتیجہ مطلق وحدت ہوگی؛ علیٰ ہذا اگر خفیف سی بھی تفریق تسلیم کیجائے تو اس کا منطقی نتیجہ مکمل لاعلاج افتراق ہوگا؛ تو مجھے یہ شک ہوتا ہے کہ انکی اپنے ذہنی استدلال کی محسوس کمزوریوں پر اسلئے نظر نہیں جاتی، کہ انکے صوفیانہ احساسات یہ چاہتے ہیں کہ مطلق وحدت خواہ منطقی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط، اسے بہر حال ثابت ہونا چاہیئے۔ کم از کم اخلاقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آجاتی ہے۔ جذبہ محبت میں ہم کو وہ صوفیانہ ذوق ملتا ہے جس کو ذہنی حس زندگی کا کلی وصل و اتحاد کہا جا سکتا ہے؛ یہ ذوق ہمارے اندر وحدت پسندانہ اقوال کو سنکے بیدار ہو جاتا ہے، انکی سند کے آگے جھک جاتا ہے، اور عقلی یا ذہنی اعتبارات دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

میں اب اس محاضرہ میں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاضرہ میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔

بالفعل اس سند سے قطع نظر کر لیجیئے، جسکے متعلق قیاس کیا جاتا ہے، کہ مختتم طور
156 پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی؛ اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر خالص ذہنی نقطۂ نظر سے غور کیجیئے، اچھی طرح پھر دیکھئے کہ تتابجیت کی جگہ اسی میں کہاں ہے۔ چونکہ اسکی رو سے نظریات کا معیار ان کا عملی فرق ہے، اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک کسی معین تعلق کی بناء پر باہم وابستگی ہے، اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک

اسطرح کی وابستگی نہیں اس حد تک اسمیں کثرت ہے۔ اور سب سے آخر یہ کہ عالم کا اتحاد
تعلق کے ان نظامات کی بدولت روزافزوں ہے جو انسانی مستعدی کے ہاتھوں
قائم ہو رہے ہیں۔
ہم اپنے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر عوالم فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد
کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہو کے نظر آتے ہوں۔ اسطرح کے عالموں میں سب سے
پست وہ عالم ہوگا جسمیں صرف معیت پائی جاتی ہو، اور جسکے اجزا کی شیرازہ بندی محض
واو عطف سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہماری واخلی زندگیوں
کا مجموعہ ہے تخیل کا زمان و مکان، خواب و بیداری کے واقعات
و اشیاء، صرف باہم ہی کم و بیش غیر مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ایسے مماثل خیالات 157
سے کوئی متعین ربط نہیں رکھتے جو دوسرے کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ اسوقت بھی اس جلسہ
میں مختلف خیالی باتیں ہمارے آپ کے ذہن میں آرہی ہیں، وہ اگرچہ باہم مخلوط ہیں، لیکن
انمیں نہ تاثر ہے اور نہ تعارض، وہ یکجا ہیں، مگر نہ انمیں کوئی نظم ہے اور نہ انکا کوئی محل ہے،
وہ اس مطلق کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جسکا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن
میں نہیں آتی کہ انکا ہمیں ایکساتھ کیوں علم ہو اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا
بھی تو ایک "نظام کلی" کی حیثیت سے کیوں ہو۔
لیکن ہمارے احساسات اور جسمانی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پایہ بہت
بلند ہو جاتا ہے۔ ہمارے مسموعات، اور افعال، زمان و مکان کے ایسے محل میں واقع ہوتے
ہیں، جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے "اشیاء"
بنتی ہیں، ایکے "اقسام" ہوتے ہیں، اور انکی تضعیف ہو سکتی ہے، تاہم اشیا و اقسام کی ایک
ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے، جس میں وہ تعلیلی فعل و انفعال معدوم ہو جس سے ہم اس قدر
مانوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی،
کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی، یا اگر ہوگی تو محض میکانی طور پر، اور کیمیاوی عمل قطعاً نہ ہوگا۔
اسطرح کا عالم ہمارے عالم کی بہ نسبت بہت کم متحد ہوگا۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ بالکل 115
طبیعیاتی و کیمیاوی فعل و انفعال ہو، لیکن نفوس نہ ہوں، یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں، اور
اجتماعی زندگی سے خالی، یا اجتماعی زندگی بھی ہو، لیکن اسکا حلقہ شناسائی تک محدود ہو،

اور محبت معدوم ہو، یا محبت بھی موجود ہو لیکن ایسے نظامات و رواجات معقود و مقبول ہوں جو
محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی بنسبت پست معلوم ہوں لیکن انمیں
سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پراگندہ نہ کہا جاسکیگا۔ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم
میں اشراقی طور پر ایک رشتہ میں اسطرح منسلک ہوجائیں کہ ایک نفس کو دوسرے نفس کا
خیال فوراً یا بعض شرائط کے ماتحت فوراً معلوم ہوجایا کرے تو اُس عالم سے ہمارا موجودہ
عالم پست معلوم ہوگا۔

جب قیاسات کی دوڑ کے لیئے ماضی کی ساری ازلی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکانا
بیجا نہیں ہوسکتا، کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہماری دنیا میں ہوچکا ہے ان کا نشو و نما
بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے جس طرح اسوقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی
نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مفروضہ بجا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے
آغاز کے بجائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر 'مطلق' کی بجگہ 'آخری' کو ملے گی، اگرچہ 159
دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے: یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے زائد اتحاد، تاہم انکے
زمانی علائق بالکل منقلب ہوجائیں گے۔

وحدت عالم پر اس نتائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہیئے کہ
میں نے دوسرے محاضرہ میں اپنے دوست جی۔ پاپینی کے الفاظ مستعار لے کے یہ کیوں
کہا تھا کہ نتائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات
علی العموم صرف مجرد حیثیت سے کیا جاتا ہے گویا جو شخص اسمیں چون و چرا کرتا ہے، وہ احمق
ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات پیچ و تاب
کھانے لگتے ہیں، لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قائل ہونے سے معقول بحث یا دقیق امتیازات
کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو علی الخصوص ایسا عقیدہ تھا جس کا ادعا قطعی اور
تحکم آمیز انداز میں ہو۔ جو شئے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی 160
حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کم تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شیرازہ
میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کمی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ کثرت
کا خفیف سے خفیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرمو آزادی، اسکے برباد کرنے
کے لئے کافی ہوگی۔ اتحاد مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کرسکتا۔ اسکے یہ معنی

ہونگے: گلاس بھر پانی میں اگر ہیضہ کا صرف ایک کیڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف نہیں کہیں گے! جسطرح یہ پانی انسانی صحت کے لئے مہلک ہوگا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے جز کی کم سے کم آزادی بھی مطلقیت کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اسکے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس تحکم و تشدد کی ضرورت نہیں۔ اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی، کسی حد تک آزادی، کسی حد تک آزادانہ تاثیر و تاثر، کسی حد تک حقیقی جدّت یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو بس اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی؛ اور وہ آپکو اجازت دیدیگی کہ حقیقی اتحاد کی جتنی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اسکے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلکہ عظیم الشان ہو، لیکن اگر اتحاد کے
161 دوش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار، عارضی سے عارضی نشو کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جا سکتا تو بس وحدت مطلقہ کا خاتمہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک نتائجیت کو کثرت پسندی کی صف میں کھڑا ہونا پڑیگا۔ اسے یہ تسلیم ہے کہ ایک عالم، ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کامل اتحاد کا خیال بھی ایکدن سب سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے، لیکن اس اثناء میں اسکے مدمقابل مفروضہ یعنی یہ خیال تسلیم کرنا پڑیگا، کہ کائنات کا اتحاد بالفعل نامکمل ہے؛ اور شاید آئندہ بھی رہے یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو دائرہ عقلیت سے خارج قرار دیتی ہے اسلئے نتائجیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض، اور کثرت پسندی کی نسبتہً زیادہ تجربی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں،
162 اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے، اگر اشیاء اور انکے ارتباطات پر نتائجی نقطۂ نظر سے بحث کیجائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاضرہ میں تفلسف کی اس منزل کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

165 # محاضرہ ۵

نتائجیت اور فہم سلیم

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی تہی مائگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو بہ پہلو بہت سے اقسام افتراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے موقع پر اقسام اتحاد اور اقسام افتراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ میری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ نتائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گو اب بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ داں کی شکل اختیار کرلی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک بانظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ داں کا "مطلق" یا "آخری" کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دوسرا معقول مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع سے وسیع علم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہوگا وہ بھی جہل سے یکسر
166 مبرا نہیں؛ معلومات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہوجاسکتا ہے۔

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی لغو ہے، لیکن ہمیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک واقفیتی وحدت پسندی کی طرح واقفیتی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک

کرتا ہے اس لئے نتائجیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے ہمیں کثرت پسندی کے ساتھ دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ ممکن ہے کہ عالم کے بعض اجزا بعض کے ساتھ صرف واو عطف کا تعلق رکھتے ہوں! اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزا میں کوئی داخلی تغیر نہ پیدا ہوتا ہو! تاہم نتائجیت کثرت پسندانہ ساخت عالم کے متعلق اس انضمامی نقطہ نظر کو سنجیدہ غور و خوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابدی طور پر مکمل نہیں (جیسا کہ وحدیہ کا دعویٰ ہے) بلکہ ابدی طور پر غیر مکمل ہے، اور نقصان و اضافہ کی گنجایش رکھتا ہے۔

بہر کیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی یہ عدم تکمیل اظہر من الشمس ہے۔
اس مسئلہ کا زیر بحث آنا ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ ہماری واقفیت بالفعل غیر مکمل اور اضافہ طلب 167
ہے۔ جس علم یا واقفیت کو یہ مشتمل ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے متعلق بعض ملاحظات سے (جب یہ تکمیل معرض وقوع میں آئے) اسی فہم سلیم کی طرف باسانی رہنمائی ہو سکتی ہے جو اس محاضرہ کا موضوع ہے۔

ہمارے علم کا نمو قطعات میں ہوتا ہے یہ قطعے بڑے ہوں یا چھوٹے؛ بہرحال علم محیط اور بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پرانا علم بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے نتائجیت کے متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، آئندہ اس کے نمو سے آپ کو اپنے ان خیالات میں معتدبہ ترمیم کرنا پڑ سکتی ہے، جن کو آپ پہلے حق سمجھتے تھے، لیکن یہ ترمیم رفتہ رفتہ ہو گی۔ مثال کے لئے میرے انہی محاضروں کو لیجئے! ان سے شروع میں آپکو کیا معلوم ہوا؟ غالباً تھوڑی سی نئی معلومات، چند نئی تعریفات، یا امتیازات، نقطہ ہائے نظر بس لیکن ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم
خیالات کو جدید کے ساتھ آہستہ آہستہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں 168
ایک خفیف ترمیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

میرے خیال میں جب آپ میرے محاضرات کو سنتے ہیں تو اسوقت آپکے دل میں میری اہلیت وقابلیت کے متعلق کچھ سابق خیالات موجود ہوتے ہیں اور ان خیالات کا میرے محاضرات کے متعلق آپکی رائے پر اثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے دفعۃً پاٹ دار آواز میں یہ گانے لگوں ؎

سحر تک ہم نہ جائیں گے — یہی اب دل میں ٹھانی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری
حیثیت کی ایسی تجدید کرنا پڑے گی جو سابق تجدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں نتائجیت کے متعلق
آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور اپنے بعض خیالات از سرِ نو ترتیب دینا پڑیں گے۔
ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس
کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بلکہ تکلیف دہ بار پڑتا ہے۔

غرض ہمارے ذہن کا نمو بتدریج ہوتا ہے لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم
اس توسیع کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ ہم اپنے قدیم تعصبات و ایقانات
169 کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر 'تجدید' سے زیادہ 'رقعہ دوزی'
اور 'پیوند سازی' ہوتی ہے؛ جدید خیالات اندر جذب ہوتے ہیں، یہ قدیم خیالات کو اپنے
رنگ میں رنگتے ہیں؛ مگر خود بھی انکے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور
تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے اٹھتا ہے اس کا انجام توازن پر ہوتا ہے؛
لیکن اس توازن میں 'جدید' کا اضافہ 'خام' حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ 'قدیم'
کے ساتھ شیر و شکر ہو کے بالعموم ایک معجون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

اس طرح جدید صداقتیں، جدید تجربات اور قدیم صداقتوں سے ملکے پیدا ہوتی ہیں اور
دونوں ایک دوسرے میں تعدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں رائے اسی اصول پر بدلتی ہے؛
اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی طرح بدلا کرتی ہوگی؛ جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ
بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل معدوم نہیں ہو جاتے؛ بلکہ ان کا جدید
خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے، جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں، کان کی ہڈیاں،
دم کی جڑ یا اور اسی طرح کی پسماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی
170 ناقابل محو یادگار ہیں۔ ممکن ہے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طرق خیال کا خطور ہوا ہو جن کو
یہ پا نہ سکے ہوں، لیکن ایک مرتبہ خطور کے بعد سے وہ وراثۃً منتقل ہوتے چلے آتے ہوں!—
آپ جب کسی خاص دھن میں گانا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دھن قائم رکھنا پڑتی ہے؛
آپ جب کسی عمارت میں ردوبدل کرنا چاہتے ہیں تو گو حسب دلخواہ ترمیم کرتے ہیں مگر اصلی نقشہ
قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں؛ مگر گوتھی طرز تعمیر کے کلیسا کو
بدل کے ڈوری طرز تعمیر کا تبخانہ نہیں بنا سکتے؛ آپ بوتل کو جتنا چاہیں صاف کریں، لیکن اس

دوا یا شراب کا اثر بالکلیہ فنا نہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی۔

اس بناء پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے
تمام بنیادی طرقِ خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعید ترین اسلاف نے کئے تھے،
اور جو زمانہ مابعد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو ونما
کی یہ وہ عظیم الشان منزل ہے جس کا نام 'منزل توازن' یا 'فہم سلیم' ہے: دوسری منزلوں کا
اس منزل پر اضافہ ہوا مگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے
اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

روزمرہ کی گفتگو میں جب 'فہم سلیم' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے، 171
کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنک نہیں ہے؛ اسے 'ہوش' ہے لیکن فلسفہ میں فہم سلیم
کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض صور خیال یا بعض
مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے مکھی یا مچھلی ہوتے تو کیا عجب ہے!
ہمارے ادراک تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے
(کیونکہ ہمیں قطعی انکار کا حق حاصل نہیں کہ) جو مقولات ہیں اس وقت ناقابل تخیل معلوم ہوتے ہیں
وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

اگر یہ امر آپ کو بعید از عقل معلوم ہوتا ہو تو آپ ذرا تحلیلی اقلیدس کو یاد کرلیں؛ جن
شکلوں کی حکیم اقلیدس نے داخلی تعلقات کی بناء پر تشریح کی تھی؛ انھی کی ڈیکارٹ نے نقطوں کے
خارجی محددوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منحنی پر بحث کا ایسا طریقہ
نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے
جس کو جرمنی والے آلات خیال کہتے ہیں؛ یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات
یا تجربات پر غور وفکر کرتے ہیں۔ تجربے جب تجربے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی 172
نہ کوئی تقسیم وترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام لکھے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہمیں کرنا پڑتے ہیں۔
کانٹ کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہماری عقل کو ان میں یکرنگی پیدا کرنا پڑتی
ہے۔ معمولاً یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم وتضعیف یا ذہنی حیثیت سے
شیرازہ بندی کرتے ہیں؛ اس کے بعد انھیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام
سے ان کے مستحضر رکھنے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند، اور ان چند در چند کے اجزا میں 'ایک کے ساتھ ایک' کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تضعیفی تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک 'حسی چند در چند' کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی 'ایک کے ساتھ ایک' کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ کے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکے گی۔

173 پہلے فہم سلیم کے اصول پر عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جس میں سب سے اہم یہ تھے:۔

شے

بعینہ یا مختلف

قسم

نفس

جسم

وحدت زمانی

وحدت مکانی

موصوف وصفت

تعلیلی اثرات

وہمی

واقعی

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظم پیدا کیا ہے اسکے ہم اس قدر عادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ مشکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک مقررہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے: مثلاً بوسٹن میں

174 موسم کا کوئی مقررہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے' کہ جب موسم کی دو دو دن تک ایک حالت رہی تو تیسرے دن یقیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری

حالت ہوگی: یوں بوسٹن میں موسم کا جو تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور بدنظمی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہاں گرمی، ہوا، پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل سکتا ہے؛ لیکن واشنگٹن کا دفتر موسم ان تغیرات کو ضمنی، قرار دے کے ان کی بدنظمی میں عقلی رنگ پیدا کر دیتا ہے۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس براعظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات منسلک ہیں۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسٹن کے ناواقف باشندوں کو موسم کا تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنیٰ جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ بوسٹن کے عام باشندے جس قدر براعظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنیٰ جانور زمان و مکان کے عالمگیر محل ہونے، مستقل موضوع اور متغیر محمول کے موجود ہونے یا اسباب، اقسام، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر کسی دودھ پیتے بچے کے ہاتھ سے جھنجھنا گر پڑتا ہے تو وہ اُسے تلاش نہیں کرتا، اس کے نزدیک جھنجھنا اسی طرح چلا جاتا ہے جس طرح شمع کی لو بجھنے کے بعد چلی جاتی ہے؛ اب اگر آپ نے اُٹھا کے پھر اس کے ہاتھ میں رکھ دیا
تو وہ اسی طرح واپس آجاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شمع کی لو واپس چلی آتی ہے۔ یہ ظاہر ہے 175
کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ جھنجھنا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہوروں کے مابین داخل کر سکتا ہے۔ یہی کتے کی حالت ہے اس کے نزدیک جو نظر میں نہیں وہ دل میں نہیں، یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا ادخال نہیں کر سکتا۔ آیئے، میں آپ کو اپنے رفیق جی سینتیانا کا ایک اقتباس سناؤں!

"اگر کتا آرام سے بیٹھا سانس لے رہا ہو اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد واپس آئے ..... تو وہ بیچارہ یہ بھی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا؟ کیسے آیا؟ میں کیوں اسے چاہوں؟ مجھے اس کے پیر کے پاس بیٹھے بیٹھے شکار کا کیوں خیال آجاتا ہے، اور میں اسے چھوڑ کر شکار کا خواب کیوں دیکھنے لگتا ہوں؟ یہ تمام باتیں ایک سربستہ راز ہیں، وہ ان پر کبھی غور نہیں کرتا لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع منظر اور ایک گونہ حقیقی تناسب پایا جاتا ہے؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی بحر میں بیان کی جاسکتی ہے جو اہل یونان رنگ رلیاں مناتے وقت جوش و خروش میں آ کے پڑھا کرتے تھے۔ اس داستان کا دار و مدار القا پر ہے، اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے، اس میں ایک بات پر بھی

176 پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق بے بسی آ کے مل جاتی ہیں، سارا انحصار عنایت ایزدی پر ہوتا ہے، مگر یہ ناقابل اندازہ طاقت زندگی سے ممتاز ہو کے نظر نہیں آتی ...... (تاہم) اس بے ربط تمثیلیہ کے اشخاص بھی آتے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتدریج معلوم کر سکتا ہے جو ان واقعات پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو (اپنے ذہن میں) قائم رکھ سکتا ہے.... جس قدر فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ سے باقی کا اندازہ ہوتا جاتا ہے۔ زندگی کے پرسکون حصے طاقت سے اور پیچ و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ انسان کسی جذبہ سے بالکلیہ بولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام بالکلیہ اس سے مخفی نہیں ہوتا۔ کوئی واقعہ اسے یکقلم ہراسیمہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچی جا سکتی ہے؛ غرض پہلے تو ہر لحظہ صرف اپنی سرگذشت اور غیر متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماسبق سے عبرت آموزی اور پوری صورتِ حال کے اندازہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے"[1]۔

177 فلسفہ اور سائنس آج بھی ہمارے تجربہ میں اوہام کو حقائق سے جدا کرنے کی تندہی سے کوشش کر رہے ہیں لیکن شروعِ شروع میں دونوں میں جو امتیازات کئے تھے، ان کی حالت بالکل ابتدائی تھی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے آتا تھا اسے لوگ ماننے لگتے تھے، ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا آسان نہ تھا، لیکن اب معقولات فکر اور اشیا میں تمیز ناگزیر ہے۔ اب ہم بعض تجربات پر لفظ "حقیقت" کی بجائے صرف لفظ "خیال" یا "فکر" کا اطلاق کرتے ہیں، جن معقولات کا ذکر کیا جا چکا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح "آغاز" استعمال اور بتدریج اشاعت کا ہم تخیل نہ کر سکتے ہوں۔

وہ زمانِ واحد جس کو ہم سب اور جس میں ہر واقعہ اپنی خاص تاریخ رکھتا ہے اور وہ مکانِ واحد جس میں ہر شئے اپنی جگہ رکھتی ہے، عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں، لیکن ان کی مکمل تعلقاتی شکل میں، اور فطری انسان کے

[1] The life of Reason: Reason in Common Sence, 1905, P. 59.

زمانی و مکانی تجربات کی خالی از نظم و غیر مربوط شکل میں کتنا فرق ہے! جو شئے معرض وجود میں
آتی ہے وہ اپنی وسعت اور اپنا مرور خود اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس وسعت و مرور کے
کنارے پر ایک ایسے "مزید" کی گنجایش ہوتی ہے جو اس شئے کی وسعت و مرور میں جا کے
مدغم ہو جاتا ہے جو سابق شئے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام معین امتیازات
کو جلد بھول جاتے ہیں، بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی 'آج' اور 'کل' کے امتیاز کو نظر انداز 178
کر کے ماضی کا یکجائی خلاصہ نکال لیتے ہیں۔ یہی 'مکان' کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن،
قسطنطنیہ، اور پیکین کا تعلق اس جگہ سے صاف ممتاز نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود
ہیں، لیکن حقیقۃً میں ان واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ
میں بیان کئے گئے ہیں سمت اور مسافت کا تصور مبہم، برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کانٹ کے
نزدیک کائناتی زمان اور کائناتی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے، لیکن ان کا وجدانی ہونا
کجا، یہ بھی سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیاناً مصنوعی ہیں۔ انسانی نسل کا بہت بڑا
حصہ ان تجریدی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بصیغہ جمع یعنی ازمنہ و امکنہ
کے خیال میں رہا کرتا ہے جو باہم متداخل ہوتے ہیں۔

مستقل اشیاء، وہی شئے اور اس کے مختلف ظواہر و تبدلات، شی کی مختلف اقسام، اقسام
کا بالآخر محمول اور شی کا موضوع ہونا ——— اصطلاحات کی اس فہرست سے بھی ہمارے تجربہ کے
فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیسا عجیب و غریب حل مترشح ہوتا ہے لیکن ان تعقلی آلات 179
سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گرہ کشائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں
جو لوگ عقلی نشوونما کی بالکل ابتدائی منزل پر تھے انھوں نے غالباً صرف ہویت (پھر وہی) کے
خیال سے اور وہ بھی مبہم و غیر صحیح طور پر کام لیا، لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا 'پھر وہی شئے'
ایک ایسی شئے ہے جو نادیدہ وقفہ کی پوری مدت میں علیٰ حالہ باقی رہتی ہے تو وہ نقش حیرت
بنکے یہ کہتے: "نہ کبھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطۂ نظر سے اس
مسئلہ پر غور کیا"۔

اقسام اور ہویت قسم ——— یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہنمائی میں کیسے زبردست چراغ ہدایت
ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی، سارے تجربات منفرد ہوتے، اور ایک تجربہ بھی دوبارہ
معرض وجود میں نہ آتا۔ ایسی دنیا میں منطق کا کوئی مصرف نہ ہوتا کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر منطق کا

دار ومدار ہے؛ جب ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہماری عقل کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ فضائے عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجریدوں سے جانور محروم ہیں اور متمدن انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180 تعلیلی اثر۔ یادش بخیر! اگر کسی تعقل کا سراغ طوفان نوح سے پہلے لگ سکتا ہے تو وہ یہی تعقل علت ومعلول ہے۔ ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے اہم ہے اور کسی نہ کسی طرح کا اثر ڈال سکتی ہے۔ کسی مرض، مصیبت، یا تباہی کا سبب کونسی، یا کیا، شے ہے؟ —— اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ بہرکیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہیوم (مشہور فلسفی م) اور سائنس نے اثر کے پورے خیال کو مٹا کے کلیہ یا قانون کو اس کی جگہ دینا چاہی؛ لیکن کلیہ کا خیال نسبتہً حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم ترقلمرو میں "اثر" ہی کا بول بالا رہا ہے۔

"ممکن" یعنی ایسی شے جو واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت مقتدر خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر کتنی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں؛ اور تنقید کا وار کم ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آجاتے ہیں۔ "نفس" اور "جسم" کو خواہ مادی معنوں میں لیجیے، یا مابعد الطبیعی معنوں میں، بہرحال ان سے مفر نہیں۔ عمل کے میدان میں
181 ہمیشہ فہم سلیم ہی کے آلات فکر کو فتح ہوتی ہے۔ انسان کتنا ہی تعلیم یافتہ ہو جب وہ "شے" کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے اصول پر ایک ایسے مستقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلہ ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبتہً تنقیدی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رو سے "شے"، حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں کلیت کی بدولت اتحاد پیدا ہوگیا ہے۔ ان مقولات کو ہاتھ میں لے کے ہم اپنے تجربہ کے بعید ترین اور پیش نظر حصوں میں ارتباط پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں۔ فکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابلہ میں بعد کے "نسبتہً تنقیدی فلسفوں کی حیثیت دلچسپ خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

یوں فہم اشیاء کے نشو و نمائے فہم سلیم، ایک ایسی معین منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی تشفی میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشیاء خواہ ہمیں نظر آئیں

یا نہ آئیں، ان کا وجود ہے، ان کی اقسام کا وجود ہے، ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعۂ عمل اور ہمارا معمول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کمرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر شفاف پردہ تان دیتے ہیں تو یہ روشنی رک جاتی ہے
جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے 182
جو پانی میں پہنچ جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برف کی ٹھکڑی ڈال کے پانی کو ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آکے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی ووافی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سلیم کی کامل صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بارکلے کے بقول علمی عیاشی میں مبتلا ہیں۔

لیکن جب ہم ماضی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سلیم کے ان معقولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جس اصول پر دیمقراطیس، ڈارون، اور بارکلے کے خیالات کو زمانۂ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے اسی اصول پر ان فہم سلیم کے معقولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر، انھیں تاریخی زمانے سے قبل کے ان ارباب طبع نے دریافت کیا ہو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے، ان کی تصدیق
فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی ہو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوے ہوں، اور یوں ان کا 183
دائرہ سلسلہ بسلسلہ وسیع ہوتا گیا ہو، یہاں تک آخر ان پر زبان کا دارومدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور وفکر کرتے وقت ان اصطلاحات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا غیر ممکن ہو گیا ہو! اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہو گی جو اور جگہ اس قدر کارآمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ وسیع اور بعید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب پر کار فرما نظر آتے ہیں۔

افادی نقطۂ نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی ووافی ہیں، ان کے اکتشاف کی مخصوص منزلوں میں آغاز اور رفتہ رفتہ رواج کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا موجود فی الخارج زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مساوی المرور ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح کی یکساں حالت میں گزرنے والے زمانہ پر نہ ہم پُرزور وموثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا واقعی ادراک کرتے ہیں۔

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم مبہم ہے لیکن 'اشیا' کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیا کسی بُرج فلک کو ایک شے کہنا چاہیئے یا (ستاروں کا) ایک جم غفیر؟ اگر چاقو کا دستہ اور پھل دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاقو رہے گا؟ جس 'مبدل' پر لاک نے اس سنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا 'نوع' انسان میں ہے؟ 'دور تاثیری' محض خواب و خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خالص نظری خیال آرائی کی قلمرو میں داخل ہوتے ہی ان مقولات کے واقعی حدود استعمال کی صحیح تعیین غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مشّائی فلسفہ نے عقلیت پسندانہ رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی صراحت کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنا دینا چاہا مثلاً: 'شے' ایک ہستی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جوہر ہے۔ جواہر کی قسمیں ہیں، یہ قسمیں بلحاظ تعداد معین اور متمایز ہیں، یہ امتیازات اساسی و ابدی ہیں۔ لیکن یہ امور گو گفتگو میں کارآمد اصطلاحات کی حیثیت سے نہایت خوب ہوں تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کسی مدرسیت پسند سے یہ پوچھیں کہ محل صفات ہونے کے
185 علاوہ جوہر کا اور مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو اچھی طرح جانتا ہے۔

لیکن ذہن کو صرف یہ لفظ اور اس کا کارآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے اس لیئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن متجسس اور کاہل الوجود ہے اس لیئے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیتا ہے جو عام طور پر فکر کی 'تنقیدی' سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف ہیوم، بارکلے اور ہیگل کے سے لوگوں کی نہیں بلکہ گلیلو، ڈالٹن اور فاراڈے کے سے واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی خواتیم' کا آخری طور پر حقیقی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی 'مستمر' اشیاء' کا ہمارے غیر مستمر احساسوں کے مابین کا 'ادخال' کرتی رہتی ہے، اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ، سالمات، اثیر اور مقناطیسی ساحتوں کی دنیا کا فہم سلیم کی دنیا سے 'اخراج' کرتی رہتی ہے۔ اس کی رو سے 'اشیاء' غیر مرئی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور جن چیزوں پر
186 فہم سلیم 'اشیاء' کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرئی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو رخصت ہو جاتا ہے اور شی کے نام سے وہ قوانین مراد ہونے لگتے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساس یکے بعد دیگرے یا پہلو بہ پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بندیوں کو درہم برہم کردیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقیت کا خاتمہ ہوگیا ہے، صفات ثانویہ غیر حقیقی قرار پاگئے ہیں اور صرف صفات اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہم سلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کردیا؛ کوئی مقولہ کسی شے پر دال نہیں۔ سب کی سب صرف ایک شاندار عصائے فکر یا احساس کے ناگزیر بہاؤ میں تحیر و سرگردانی سے مفر کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکر میں اس علمی رجحان کی ابتدا محض ذہنی محرکات سے ہوئی لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ ہماری حیرت زدہ نظر کے سامنے آگیا۔ گلیلو نے ہم کو صحیح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صحیح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دواؤں اور رنگوں کی بھرمار کردی؛ ایمپیر اور فاراڈے نے ہمارے لئے نیویارک کے زمین دوز راستے اور مارکونی کے ساتھ خبر رساں تار بنائے۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تعریف کی ہے، وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حاصل و مثمر ثابت ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق حواس سے ہوتی ہے۔ ہماری منطق ان سے 187
ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے ماتحت ضروری الحصول ہوتا ہے، ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں، اور طرفۃ العین میں وہ نتیجہ عالم وجود میں آجاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو ہمیں سائنس کے علمی طرق فکر کی بدولت حال میں حاصل ہوا ہے، وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہم سلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کرسکتا؛ اس حالت کو دیکھ کے یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشۂ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چکنا چور ہو جائے! ایسا نہ ہو کہ جن روزافزوں عظیم الشان بلکہ شان خالقیت کی جھلک رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے، ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کرسکے! ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

اگرچہ سلبی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ مکمل تھی، لیکن اس سے عملی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا۔ جہاں تک جزئیات فطرت کا تعلق ہے لاک، ہیوم،

بارکلے، کانٹ، ہیگل کی کد و کاوش بالکل بیکار گئی؛ مجھے کسی ایسی ایجاد یا دریافت کا علم نہیں جن کا 188
ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سراغ لگ سکتا ہو۔ بارکلے کے ماءوا لتقیر اور کانٹ کے
سدیمی مفروضہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں، ان کے فلسفوں سے جو تشفی حاصل ہوتی
ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے۔ اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اِس 'کھاتے' میں
ایک بڑی مد ہے۔

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی ممتاز
منزلیں، اور ہر منزل میں جداگانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق یہ نہیں
کہہ سکتے کہ وہ بہمہ وجوہ دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ مستحکم ہے،
کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے قالب میں ڈھل گئی۔ شان و شکوہ
آیا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں، اس کا تصفیہ شخصی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہیے۔ لیکن
استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں۔ اگر فہم سلیم 189
میں حقانیت ہوتی تو سائنس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی
بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس کے بجائے نقطوں منحنیوں اور
ریاضیاتی مساواتوں کی غیر مرئی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے علتوں اور
فعلیتوں کو 'وظائفی تغیر' کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن
صور سے نوع انسانی اپنی گفتگو میں کام لیتی تھی ان کے دائمی تعین و تقرر کے لئے تعلیم گاہوں
کی تربیت یافتہ، فہم سلیم کی 'چھوٹی بہن'، مدرسیت نے کوشش کی مگر بے سود۔ جوہری
صور (یا بالفاظ دیگر ثانوی صفات) سنہ ۱۶۰۰ء کے بعد بمشکل قائم رہ سکیں؛ اب لوگوں کا دل
ان سے اکتا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیلو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف
اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں زیبائش پیدا ہو گئی۔

لیکن اگر سائنس کے مفہوم میں شی کی جدید اقسام اثیری و جسیمی دنیا اور اصل زیادہ
'حق' ہے تو خود سائنس کے حلقوں میں ان پر اتنی تنقید کیوں کی جاتی ہے؟ علمی سائنس کے منطقی
متفقاً کہتے ہیں کہ ان موجودات اور انکی تحدیدات کا خواہ کتنا ہی معین طور پر تصور کیا جا سکے، لیکن
انھیں لفظ کا حقیقی مصداق نہ قرار دینا چاہیے۔ ان کا وجود صرف اعتباری ہے؛ اور یہ 190
درحقیقت محددوں اور عدد شماروں کی طرح مصنوعی مختصر راستے ہیں جن پر چل کے ہم تجربی

بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جاسکتے ہیں۔ اس طرح کے موجودات سے ہمیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے، وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں، لیکن ہمیں ان کے فریب میں نہ آنا چاہئیے۔

ان اصناف خیال میں سے کس کی حقانیت کامل تر ہے، اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں۔ ان کا فطری انداز، ان کی بدولت ذہنی قوتوں کے استعمال میں کفایت شعاری کا پیدا ہونا، ان کا عملی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی صداقت کے نمایاں معیار کی حیثیت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں، اور ہم انھیں دیکھ کے ششدر رہ جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے فہم سلیم دوسرے کیلئے سائنس، اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی علی الاطلاق "زیادہ حق" نہیں، اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو سائنس کے اس فلسفہ میں جس کے حامی ماخ، اوسٹولڈ اور ڈیوہم کے سے اکابر ہیں جسمانی فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطۂ نظر کی طرف ایک عجیب وغریب بازگشت نظر آرہی ہے! ان حضرات کے بقول ہم کسی مفروضہ کو بایں معنی دوسرے مفروضہ کی بہ نسبت "زیادہ حق" نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی حرف بحرف نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں، ان کا مقابلہ صرف نفع کے نقطۂ نظر سے کرنا چاہئیے۔ حقیقت ہی ایک ایسی چیز ہے جسے ہمہ تن حق کہا جاسکتا ہے، لیکن ان اہل منطق کے نقطہ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات واحساسات کا بہاؤ ہے۔ مثلاً توانائی یا انرجی (اوسٹولڈ کے بقول) بس ان احساسات کا مجموعی نام ہے، جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پیمائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، مقناطیسی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طرح پیمائش ہوسکتی ہے تو ہم ان کے پیدا کردہ باہم منسلک تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کرسکتے ہیں جو اپنی سادگی اور نتیجہ بخشی کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں، یہی ضابطے اقتصاد خیال کی بہترین کامیابی ہیں۔

اس "توانائی والے" فلسفہ کی کون قدر نہ کرے گا، لیکن اس کی اپیل کے باوجود کیمیا وطبیعیات کے اکثر علما پر مافوق الحسی موجودات، جسیمات اور ارتعاشات کا اثر بدستور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں اقتصادی پہلو اس قدر غالب ہے کہ یہ بہمہ وجوہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ حقیقت کی خاص الخاص ادا، اقتصاد نہیں، بلکہ "افراط" ہے۔ 191

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں، ان کی حیثیت بہت زیادہ فنی ہے؛ وہ
192 بمشکل عام تقریروں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں، اور ان میں میری دستگاہ خود بہت محدود
ہے۔ لیکن جو نتیجہ میں اس بارے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے: کہ 'حق' کے متعلق اس خیال
کو کہ وہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف مثنیٰ کا نام ہے جو نفس بناتا ہے، اگرچہ ہم بالطبع
اور بلا غور و فکر تسلیم کر لیتے ہیں، مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ جن مختلف
اصناف خیال کو حق پر قابض ہونے کا دعویٰ ہے، ان کے دعوے کا قلم برداشتہ فیصلہ کرنے
کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور سہل الحصول معیار موجود نہیں۔ فہم سلیم معمولی سائنس یا جسیمی فلسفہ،
از حد تنقیدی سائنس اور تنقیدی یا تصوری فلسفہ، ان سب کی حقانیت بعض حیثیات سے
ناکافی معلوم ہوتی ہے؛ ان سب سے کچھ نہ کچھ تشنگی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف
نظاموں کی باہم معرکہ آرائی سے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں لفظ 'حق' کا کوئی معین
مفہوم نہیں اور ہمیں تصور حق کے از سر نو قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ
محاضرہ میں انجام دینے کی کوشش کروں گا، اور اس محاضرہ کو اب چند لفظوں کے اضافہ پر
ختم کرتا ہوں۔

آج کے محاضرے کی صرف دو باتیں ہیں جنھیں میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے ذہن میں رکھیں:
193 ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فہم سلیم پر شک کرنے کی وجہ
موجود ہے۔ 'فہم سلیم' کے مقولات اگرچہ اس قدر قابل احترام، اس قدر علی العموم کار آمد اور اس قدر
جزو زبان ہیں۔ لیکن عجب نہیں کہ وہ ان غیر معمولی طور پر کامیاب مفروضوں کا مجموعہ ہوں (جنکی
دریافت یا ایجاد تاریخی حیثیت سے افراد کی مرہون منت ہو، اور جن کی عالم گیر اشاعت تدریج
ہوئی ہو؛) جن سے ہمارے اسلاف نے خارج از یاد زمانے میں اپنے فوری تجربات کے
عدم تسلسل کی اصلاح و متحد سازی میں کام لیا ہو؛ اور یوں معمولی عملی مقاصد کے لئے سطحِ فطرت
کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طریقہ سے توازن پیدا کیا ہو کہ اگر دیمقراطیس، ارشمیدس، گلیلیو یا
یا بار کلے اس طرح کی مثالوں سے متاثر ہونے والے اور غیر معمولی ذہنوں کی متجاوز عن الحد
دماغی سرگرمیاں نہ ہوتیں تو یہ توازن تا ابد قائم رہتا۔ —— فہم سلیم کے متعلق اس شک کو
مہربانی فرما کر نہ بھولئے گا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے یہ ہے کہ مذکورۂ بالا مختلف اصناف

خیال کے وجود، ان کی بعض مقاصد کے لئے اسقدر موزونیت، لیکن بایں ہمہ ان کے باہم تعارض اور کامل صداقت کے دعوی میں ناکامی سے کیا نتائجیت کے مفید مطلب یہ شبہ نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالمگیر معمے کا حل ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تا بہ امکان وضاحت کے ساتھ ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری، ہر سطح خیال کی بعض مقاصد کے لئے نفع بخشی، اور اپنے حریفوں کے میان سے اخراج میں ناکامی، یقیناً ایسے نتائجی خیال کی طرف مشعر ہے، جس میں امید کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود حق، میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

---

197 محاضرہ ۶

نتائجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک میکسویل کو بچپن میں ہر امر کی توجیہ کے معلوم کرنے کا مرض تھا، اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے مہمل لفظی وجہ بتا کر ٹال دینا چاہتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ "ہاں مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں" اگر میکسویل کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف نتائجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے نتائجیت پسندوں خصوصاً شلر و ڈیوی کا بیان ہی ممکن الثبوت ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا سلسلہ اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اسپر عام محاضروں میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت ہی دشوار ہے: لیکن حق کے متعلق شلر و ڈیوی کے خیال پر عقلیت پسند فلاسفہ کے ہاتھوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

198 مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا نتائجی تصور موجود نظر آئے گا: جیسا آپ کو معلوم ہوگا جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے لغو قرار دیا جاتا ہے، اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے، اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ خود مخالفین اس کے انکشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول ابھی پہلی منزل میں ہے، لیکن دوسری منزل میں داخل

ہونے کے آثار بعض حلقوں میں نظر آنے لگتے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا
اصول آپ حضرات کی نظر میں دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

لغت کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات
کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'موافقت' اور بطلان کے معنی 'حقیقت'
کے ساتھ 'عدم موافقت' ہیں۔ اس تعریف کو نتائجیت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم
کرتے ہیں! لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'موافقت' سے کیا مراد ہے؟ اور جس 'حقیقت' کے
ساتھ موافقت کی ضرورت ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ تو اس وقت نتائجیت پسندوں اور
عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

اس موقع پر سوال کے جواب میں نتائجیت پسند تحلیل و دماغ سوزی سے اور عقلیت پسند برجستہ گوئی 199
وبے غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ عام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری
ہے! دیگر عام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ محسوس اشیاء
کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ ذرا آنکھیں بند کر کے اس دیوار
کی بڑی گھڑی کا تصور کیجئے، پھر دیکھیئے اس کے ہندسی دائرہ کی کیسی صحیح تصویر آپ کے آئینہ خیال
میں نظر آتی ہے! لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز
نہوں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صحیح نہ ہوگی، اگرچہ کافی حد تک صحیح ہوگی؛ کیونکہ اس کا
حقیقت سے تصادم نہ ہوگا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے جھجکیں لیکن یہ لفظ آپ
کے لئے پوری طرح کار آمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی 'وقت نمائی' یا اس کی
کمانی کی 'لچک' کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھ میں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس
شے کی صحیح تصویر ہے۔

آپ نے دیکھا! اس وقت ہمارے سامنے ایک حل طلب سوال یہ ہے کہ جہاں
ہمارے خیالات اشیاء کی معین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت
سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصوریہ کا یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے
متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر 'حق' کا اطلاق
کیا جائے گا۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شے کی نقل ہونا چاہئے! یہ لوگ خیال کے متعلق
اس طرح گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا خیال مطلق کے ابدی طرق خیال کی 200

جس قدر نقل ہوگا اسی قدر حق ہوگا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے نتائجی بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ حق یا صداقت دراصل ایک ساکن و قائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کسی شئی کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاملہ ختم ہو جاتا ہے: حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے، آپ اس سے واقف ہو جاتے ہیں، بس آپ کی معراج فکر پوری ہو چکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہیئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجا لاچکے، اور اب عقلی سرنوشت کے اس نقطہ معراج کے بعد مزید کوئی شئی باقی نہیں رہتی۔ علمیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت توازن کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس نتائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے: کہ مثلاً فلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا عینی فرق پیدا ہوگا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہوگا؟ اس خیال کے باطل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی 'نقد قیمت' کیا ہے؟

ان سوالات کے کرتے ہی نتائجیت کو یہ جواب ملتا ہے: کہ حق کا مصداق وہ خیالات 201
یا تصورات ہیں جنھیں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکتے ہیں، جنھیں ہم درست کر سکتے ہیں، اور جن کی ہم تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ باطل کا مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی گنجائش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی فرق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہٰذا یہی حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں؛ کیونکہ بس اسی حیثیت سے ہمیں حقانیت کا علم ہوتا ہے۔

میں اسی اصول کا حامی ہوں، اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جامد خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے، خیال حق بنتا ہے، واقعات اسے حق بناتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے، ایک عمل ہے، یعنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے،

لیکن نتائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا ملنا دشوار ہے۔ جب ہم

یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے 'موافق' ہیں تو یہی نتائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں:
ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال و بعض دیگر خیالات میں تحریک پیدا ہوتی ہے؛
ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت
میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہیں 202
یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے (یہ احساس ہماری استعداد
میں داخل ہے)۔ یہ تعلقات و تغیرات ہمیں تدریجی، ترقی کن، ہم آہنگ اور تشفی بخش معلوم ہوتے ہیں۔
یہی وہ ملائم و موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداءً مبہم
اور پیچیدہ معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو نتائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح
میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کر دینا پڑے گا۔

سب سے پہلے میں آپ کو یہ یاد دلا دوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی
ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ انسان کے پاس عمل کے بے بہا آلات یا وسائل موجود ہیں۔ حصول صداقت
کا فرض ایک خالی از نتیجہ آسمانی حکم یا ذہن کی عائد کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے
جس کی تائید میں معقول عملی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔

انسانی زندگی کے نقطۂ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح ایقانات کی اہمیت
اظہر من الشمس ہے۔ ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر
ہو سکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع 203
رکھنا چاہئے، وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان
کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشفیوں کے
حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے، بھوکا مرنے
لگے، مارے مارے پھرنے کے بعد کہیں پگڈنڈی نظر آئے تو اس پگڈنڈی کے آخر میں انسانی
مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور
اُس نے اس خیال پر عمل کیا تو عجب نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال اسلئے
مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شی سے ہے یعنی انسانی مسکن، وہ مفید ہے۔ غرض حق خیال میں
عملی قیمت اشیائے خیال کی عملی اہمیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال
ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ ممکن ہے جس انسانی مسکن کی مذکورۂ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی،

اس کی دوسرے موقع پر سر مو اہمیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی مسکن کا خیال گو کتنا ہی قابل تصدیق ہو لیکن عملاً بے محل ہوگا؛ اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہوگا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم عارضی طور پر اہم ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات ظاہر ہے کہ زائد از ضرورت
204 حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرمایہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صداقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں، اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت ہنگامی ضروریات کے لحاظ سے بامحل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے" اور یہ بھی کہ "یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے"، مگر ان دونوں فقروں کا حاصل ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیقی عمل شروع ہو جاتا ہے اسی کو 'حق' کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو 'مفید' کہتے ہیں۔ اگر صحیح خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہوا کرتے تو نہ انھیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی، نہ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا قیمتی ہونا مترشح ہوتا۔

اس سادہ سراغ سے نتائجیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا دامن در اصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجربہ کا ایک
205 لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنمائی کرتا ہے جن تک رہنمائی کا ہونا کارآمد ہوتا ہے۔ ابتداءً اور فہم سلیم کی منزل میں کسی نفسی حالت کی حقانیت سے کارآمد رہنمائی کا یہی فعل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو لے کے تجربہ کی جزئیات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ نفع بخش تعلق پیدا کریں گے۔ یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے مہربانی اسے ذہن نشین رکھئے۔

ہمارا تجربہ باقاعدگی سے لبریز ہے؛ یہ اپنے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے، یہ کسی بعید تر شے کا 'قصد' یا اس پر 'دلالت' کرتا ہے، اس کی دلالت کی تصدیق اس شے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقانیت و صداقت کا

مفہوم بالآخر تصدیق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اسطرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی۔ اگر انسان کے ایقانات اس نظم حقائق کی پابندی نہ کریں جو عالم تجربہ میں نظر آتا ہے تو غضب ہی ہے۔ ایسے ایسے ایقانات یا تو کسی منزل تک رہنمائی نہ کریں گے یا پھر وہ باطل روابط پیدا کریں گے۔

یہاں 'حقائق'، 'اشیاء'، سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا فہم سلیم سے تعلق 206
ہوتا ہے اور جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں، یا وہ علائق مراد ہوتے ہیں جن سے فہم سلیم کو سروکار ہوتا ہے: مثلاً تاریخ، مکان، مسافت، 'قسم'، 'فعلیت'۔ جب ہم انسانی مسکن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے پگڈنڈی پر چلتے ہیں تو آخر اس مسکن تک پہونچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمایان احقاق حق کی اصل یا اساس ہیں۔ تجربہ سے عمل احقاق کی اور شکلیں بھی معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کرسکتے ہیں کہ وہ یہی ابتدائی تصدیقیں ہیں جو یا رک گئی ہیں، یا بڑھ گئی ہیں، یا ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو لیجئے جو دیوار پر نظر آرہی ہے، ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے۔ ہم کوشش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں۔ لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر مصدقہ صداقتوں کو خام کہنا چاہئے؟ نہیں۔ کیونکہ جن حق خیالات پر ہماری زندگی کا دار مدار ہے ان کی عظیم الشان تعداد اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے بالواسطہ اور بلاواسطہ دونوں طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرائن سے کافی ثبوت 207
مل رہا ہے تو عینی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس فرض سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کرلیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آرہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اپنے محاضرہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے 'فرض کرلینے' کی تصدیق ہوجانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا مایوسی نہیں ہوتی۔ کمانی، لنگر اور رقاص کی قابلیت تصدیق ایسی ہے، جیسی واقعی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک عمل احقاق مکمل ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں لاکھوں

ایسے ہوتے ہیں جو اسی حالت نشو میں کام دیتے رہتے ہیں۔ ایسے اعمال احقاق ہم کو براہ راست تصدیق کی طرف منعطف کر دیتے ہیں' ان سے ہماری ان اشیاء کے ماحول تک رہنمائی ہوتی ہے جو ان کے روبرو ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا بلا خرخشہ کام چلتا رہتا ہے تو ہمیں امکان تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع نظر کر لیتے ہیں' اور ہمارا یہ فعل واقعات سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

سچ یہ ہے کہ حق کا دار و مدار ساکھ یا اعتبار پر ہے۔ ہمارے خیالات کی حالت نوٹوں کی سی ہے کہ جب تک لوگ لینے سے انکار نہیں کرتے یہ چلتے رہتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ
208 کہیں نہ کہیں براہ راست تصدیق ہو چکی ہے' ورنہ حق کی ساری عمارت اسی طرح آ رہے' جس طرح اگر نوٹوں کی اساس نقد پر نہ ہو تو مالی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ایک معاملہ میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں؛ دوسرے معاملہ میں میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں؛ یوں ہم لوگ ایکدوسرے کی تصدیق سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت انھی ایقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص عینی شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کاروبار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی (کفایت وقت کے علاوہ) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود بشکل افراد نہیں بلکہ بشکل اقسام ہوتا ہے۔ ہماری دنیا کی یہ خصوصیت ایسی ہے جو اس میں ہمیشہ سے پائی جاتی ہے۔ اس لئے جب ہم کسی قسم کے ایک فرد یا نمونہ کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کر لیتے ہیں تو اپنے آپ کو اس قسم کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کا مختار سمجھنے لگتے ہیں جو دماغ عادۃً پیش نظر شے کی قسم معلوم کر کے قانون قسم پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا انتظار نہیں کرتا' وہ ننانوے فیصدی برحق ہوتا ہے' اور اس کے برحق ہونے کا ثبوت خود اس کے کردار سے ملتا ہے جو ہر پیش نظر صورت کے لئے موزوں ہوتا ہے' اور کسی امر سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔

209 یوں کامل عمل تصدیق کی طرح بالواسطہ اور بالقوہ عمل تصدیق بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کے اعمال تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی طرح کام کرتے ہیں۔ ان سے وہی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو انھی اسباب کی بناء پر تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہوتے ہیں' اور یہ سب کچھ امور واقعیہ سے متعلق اسی فہم سلیم کی سطح پر ہوتا ہے جو اس وقت ہمارے زیر بحث ہے۔

لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقعیہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی
تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے؛ مگر یہاں ہمارے ایقانات مطلق یا غیر مشروط
ہوتے ہیں۔ جب وہ حق ہوتے ہیں تو انھیں 'حدود' یا 'اصول' کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو
ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی بہ نسبت بھورے سے کم فرق ہوتا
ہے، جب سبب کا اثر شروع ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ مسبب کا وجود بھی شروع ہو جاتا ہے۔
یہ حکم ہر ممکن 'ایک' ہر قابل تصور 'بھورے' ہر 'سفید' اور ہر 'سبب' پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء
ذہنی اشیاء ہیں، ان کے تعلقات اسقدر بین ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کر سکتے ہیں
اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے متعلق جو بات ایکدفعہ حق ہوگی وہ
ہمیشہ حق ہوگی؛ لہذا یہاں حقانیت کی نوعیت ابدی ہوگی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی ایسی عینی شے ملے 210
جو 'ایک'، 'سفید'، 'بھوری'، 'سبب' یا 'مسبب' ہے تو اصول بالا اس پر تا ابد منطبق ہونگے۔
ایسے موقع پر صرف قسم دریافت کر کے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر
آپ کو صحیح قسم معلوم ہو گئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہو جائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات
اس قسم کی ہر شئے کے لحاظ سے بلا استثناء حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ایسی صورت میں آپ کو
حق نہ معلوم ہو سکا تو اس کی ذمہ دار قسم بندی کی غلطی ہوگی۔

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنمائی ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک مجرد
خیال کو دوسرے مجرد خیال سے ملاتے ہیں، ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں، انکے لئے
جداگانہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں، یہ اصطلاحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت
کرتی ہیں، ان میں آخر کار ترتیب پیدا ہوتی ہے، اور یوں ایسے ابدی حق خیالات حاصل ہوتے
ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ نظریہ اور واقعہ کا یہ ازدواج بے انتہا نتیجہ خیز
ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شئے کی مخصوص تصدیق
سے قبل بھی حق ہوگا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ ہمارا اپنا بنایا ذہنی ڈھانچا ہماری عین فکری 211
ساخت کے تابع ہے جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و نا استواری سے کام نہیں لے سکتے
اسی طرح تجریدی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں
یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و تطابق کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سرمایہ کی طرح 'قرض' کا حساب
بھی جمع کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے۔ π کا سواں حصہ اور محیط و قطر کا باہم تناسب اسوقت بھی ذہنی

حیثیت سے مُعین ہے، چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی واقعی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت ہوگی تو معمولی قواعد کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حق خیالات میں ہے جس کا اثبات ان قواعد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارا نفس ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے نیچے میں دبا ہوا ہے اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ اعیان و واقعات ہوں یا مجردات و اصول، موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی سزا ملتی ہے۔

212 اس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا، البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف سطحی پہلو کو مشکل سے ہاتھ لگایا ہے۔

غرض 'حقائق' سے مُراد یا عینی واقعات ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجریدی اقسام، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ چونکہ 'حقائق' کا پیش نظر رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مُراد وہ تمام حق یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن اس طرح کے سہ گانہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے نتائجیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹنا شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ 'موافقت' اور 'نقل' کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گھڑی کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گھڑی کے لفظ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گھڑی پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی 'نقل' نہیں بلکہ محض 'علامت' ہوتے ہیں۔ ماضی، طاقت، از خود صدور — ان حقائق کی ہمارا ذہن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں 'موافقت' سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ 213 خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے اندر تک رہنمائی ہوتی ہے، یا اس کے ساتھ ایسا تعلق پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا عملی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ کسی متعلق شے سے، عدم تعلق کی بہ نسبت بہتر کام لیا جا سکتا ہے۔ لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مُراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی

اور جگہ رہنمائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک بہت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت اصلی شئے نہیں۔ اصلی شئے رہنمائی ہے جس خیال سے عملاً یا ذہناً خود حقائق یا ان کے متعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی، جس سے ترقی کو مایوسی سے دوچار نہ ہونا پڑے گا، جو فی الواقع موزوں ہوگا، جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنا سکے گا؛ وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہوگا۔

اس بناء پر معین ذہنی تصویروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کا عمل تصدیق پیدا ہوتا ہے، اور اسی طرح کے عملی نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں، آپس میں میل جول کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے؛ یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم 214
ہوتا، اور سب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہمیں خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابق کو ملحوظ رکھنا چاہئے؛ کیونکہ خیال اور گفتگو دونوں میں ہم اقسام سے کام لیتے ہیں۔ نام بار ہا یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جانے لگیں تو انھیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہمیں قابیل کو ہابیل اور ہابیل کو قابیل نہ کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدائش اور واقعات وگفتگو کی اس دنیا سے بالکل الگ ہو جائیں گے جو اس وقت تک چلی آئی ہے۔ ہمارا رشتہ اس صداقت سے منقطع ہو جائے گا، جو واقعات وگفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔

ہمارے حق وصحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً ہابیل وقابیل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) میں براہ راست اور رُو در رُو تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے دریا کو صرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں؛ ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انھیں حق سمجھتے ہیں؛ جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جولیس سیزر کا وجود حق ہے؛ اسی طرح ان عجیب الخلقت جانوروں اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفان نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ 215
خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے!

جس طرح اس وقت موجودہ زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔

اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو مفید ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات سے ہماری رہنمائی لفظی اور تصوری علقوں تک بھی ہوتی ہے اور حسی خاتموں تک بھی! ان کی بدولت ہماری رسائی تطابق، پائیداری، اور انسانی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے؛ وہ ہمیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام ولاحاصل غور وفکر سے بچا لیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی کا بے روک ٹوک جاری رہنا، اس کا تعارض وتناقض سے علی العموم مبرا ہونا، اسی کا نام بالواسطہ تصدیق ہے۔ لیکن راستہ کوئی ہو سب کی منزل مقصود ایک ہے، ہر صحیح عمل سے کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو کہیں نہ کہیں پایا جاتا ہے اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہی وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو نتائجیت لفظ موافقت سے مراد لیتی ہے۔ وہ اس لفظ پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی برسبز ہو سکتا ہے تو وہ اُسے 'موافقت' کے تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ معمولی فہم کی دسترس سے باہر رہتے ہیں لیکن نتائجیت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گویا حقیقت کی تعمیر اثیر، سالمات، اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ (مگر بس گویا نہ کہ حقیقتاً) 'توانائی' کی اصطلاح کو یہ دعویٰ تک نہیں کہ اس کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شئے ہے؛ وہ صرف سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تغیرات کی کسی سادہ قاعدہ کی شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تلون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛ وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہم سلیم کی عملی سطح کے متعلق تلون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے یہ معنی ہیں: ہمیں جو کام انجام دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے، کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اسے قدیم حق خیالات اور بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے؛ اسے قدیم الیقانات میں کم سے کم برہمی پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے، اسے کسی محسوس بلکہ صحیح تصدیق پذیر خاتمہ تک رہنمائی کرنا پڑتی ہے۔ یہی دونوں باتیں 'کام دینے' سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ دباؤ سخت ہوتا ہے اس لئے مفروضوں

کو خالی جولانی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شئے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سررشتہ ہمارے اندرونی محرکات کے ہاتھ میں آجاتا ہے؛ اور ترجیح خوش بیانی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلارک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے پیچیدہ تر نظریہ کے انتخاب کے یہ معنی ہیں کہ سائنس کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے یہ معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ تشفی کی بھی زائد سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابق کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریگستان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانہ استعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو ناریل کا پانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسند اپنے اعتراضات کا توپخانہ لگا دیتے ہیں؛ لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ 218
بحث نہیں بلکہ ایک مہتم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی دلچسپیاں ہوں گی۔

حق یا صداقت کا بیان دراصل صداقتوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال رہنمائی کا بیان ہے جو بصورت معناً یا علامتاً متحقق ہوتے ہیں، اور ان میں اگر کوئی شئے قدر مشترک کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے، جو حسی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے؛ اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو، لیکن اس کے ساتھ ہمارا اس طرح کا تعلق ہوتا ہے جس پر مبہم انداز میں تصدیق کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح تندرستی، دولت، طاقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام ہے اسی طرح حق بھی اعمال تصدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرح حق بھی اثناء تجربہ میں پیدا کیا جاتا ہے، ذہنیت پسندی یہ سن کے شمشیر بکف ہمارے مقابلہ کو کھڑی ہو جاتی ہے؛ ہم اس کی مندرجہ ذیل گفتگو گوش تخیل سے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے یگانہ تعلق کا نام ہے جو کسی عمل کا انتظار نہیں کرتا 219

بلکہ سیدھا تجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہمہ وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے دیوار والی شئے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گھڑی ہے؛ گو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ما ورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ نتائجیت جب اعمال تصدیق کو محل صداقت قرار دیتی ہے، تو گویا گاڑی کو گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب و غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و ماہیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے؛ خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہِ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی نتائجی ثمرات کی شکل میں تحلیل نہیں کیجا سکتی"۔

عقلیت کی یہ آتش بیانی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ وہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و ائتلافات کی یکرنگیوں سے
220 لبریز ہے اس لئے ایک شئے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اشیاء کے علم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے ہمجنسوں خصوصاً ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ معنی ہیں کہ اس دنیا میں لاتعد ولاتحصی خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ممکن تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قابلیت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی عینی سطحی حقیقت کے نام کو مستقل سابق ہستی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کرنیکی چال ہوگی جو عقلیت پسند اکثر چلا کرتے ہیں۔ استاد ماخ نے وہ ظریفانہ اشعار نقل کئے ہیں جن میں لیسنگ نے ہنشن شلاؤ کی زبان سے اصول 'دولت' پر اس اسطرح بحث کی ہے کہ گویا 'دولت' ان 'واقعات' سے ایک جداگانہ چیز ہے جن پر 'دولتمندی' دلالت کرتی ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دولتمند کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ثانوی توارد ہوتا ہے۔

221 'دولت' کے متعلق اس خیال کے مغالطہ آمیز ہونے کا ہم سب کو علم ہے، ہمیں

یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فیلر اور کارنیگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو؛ بلکہ وہ ان عینی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی علامت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ بھی ہضم، دوران خون، نیند وغیرہ، چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیش نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، نیند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔

طاقت کے متعلق ہمارے نقطۂ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابق الوجود فضیلت اور اس کے عضلات کے رستمی کارناموں کا قطعی سرچشمہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو اظہر من الشمس قرار دینے لگتے ہیں۔ درحقیقت اس طرح کے تمام الفاظ کی یکساں حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی کم یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اوروں کا ہے۔

مدرسیہ نے ارسطو کی پیروی میں عادت اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا ہے؛ تندرستی بصورت فعل کے مفہوم میں اور چیزوں کے علاوہ اچھی نیند اور اچھا ہضم 222
بھی شامل ہے؛ لیکن جس طرح دولتمند کا ہر وقت روپیہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت بوجھ اٹھاتے رہنا ضروری نہیں اسی طرح تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف اپنے اوقات صدور کے درمیانی وقفوں میں ’عادت‘ بن جاتے ہیں؛ یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صدور کے زمانہ میں ہمارے بعض خیالات و ایقانات کی عادت بن جاتی ہے؛ لیکن یہی تصدیقی افعال سارے معاملے کی بنیاد اور عدم صدور کے اوقات میں بصورت عادت وجود کی شرط ہیں۔

بہت ہی مختصر یہ کہ جس طرح ’بجا‘ یا ’صائب‘ ہمارے طرز عمل میں اسی طرح حق یا صادق ہماری فکر میں صرف برمحل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت تقریباً ہر صورت میں؛ لیکن قدرۃً اور بالآخر صرف مناسب وقت۔ کیونکہ جو شے پیش نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا آئندہ تجربات میں اس حد تک تشفی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجودہ اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔
صداقتِ مطلقہ، یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کبھی کوئی تبدیلی نہ کرسکیگا، یہی
223 وہ خیالی منزل ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام عارضی صداقتیں کسی نہ کسی دن اسی پر
منتہی ہونگی۔ اس طرح کی صداقت سایے کی طرح کامل دانشمند آدمی اور علی الاطلاق مکمل تجربہ
کے ساتھ ساتھ رہتی ہے۔ اگر کبھی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہوگا، لیکن جب تک وہ
وقت نہیں آتا ہمیں ایسی صداقتوں پر جینا پڑے گا جنھیں ہم آج حق اور کل باطل سمجھنے کیلئے
تیار ہوں۔ بطلیموس کی ہیئت، اقلیدس کا مکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مابعد الطبیعیات،
یہ چیزیں صدیوں تک اسی طرح مناسب حال رہیں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح
کی؛ اور اب ہم انھیں صرف اضافی طور پر حق یا انھی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔
ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں، کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آکے رک گئے اس سے
آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں بھی ممکن تھا۔

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بصیغۂ ماضی ہم کہہ سکتے
ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کا ذہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے
224 ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی
ہے۔ زمانۂ حال سے دنیا کے گزشتہ اعمال پر روشنی پڑتی ہے؛ جو لوگ ان اعمال میں حصہ
لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمال صداقت میں رہا ہوگا، لیکن جن لوگوں کو اس
داستان کے بعد کے حصے معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

یہ انضباطی خیال کہ ایک ایسی صداقت بالقوہ موجود ہے جو آگے چل کر بہتر، بلکہ ممکن
ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو! اور جسے ماضی پر موثر قانون سازی کی قوت حاصل ہو!
اپنا رخ تمام دیگر نتائجی خیالات کی طرح واقعاتی عینیت اور مستقبل ہی کی طرف رکھتا ہے۔
نیم صداقتوں کی طرح صداقت مطلقہ کو بھی بنانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت
سے بنانا پڑے گا جو تجربہ تصدیقی کے مجموعہ کے اس نشو و نما کا ثمرہ ہوگا، جس میں نیم صداقتیں
اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔

میں یہ بتاکید بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گزشتہ صداقتوں سے
بنتی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایقانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ

سرمایہ ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے
آئندہ کی فراہمی سرمایہ کا مواد ہوتے ہیں۔ جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت
ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے متعلق لوگ جو صداقتیں حاصل کرتے ہیں، دونوں میں ہمیشہ
تبدل ہوتا رہتا ہے؛ اور گو اس تبدل کی منزل مقصود معین ہو لیکن وہ بہر حال تبدل ہے۔ 225

علمائے ریاضیات مسائل کا حل دو تغیر پذیروں سے کرسکتے ہیں: مثلاً نیوٹن کے
نظریہ کی رو سے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے، لیکن مسافت میں بھی
سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور خود آکے
ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں، لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور
ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بقدم ایسے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں
آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو ونما
دوہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صداقتیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں، لیکن پھر واقعات
میں روپوش ہوکے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی
تخلیق یا انکشاف کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر معین سلسلہ جاری رہتا ہے؛ اس سلسلہ میں
'واقعات' بجائے خود حق نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں؛ حق یا صداقت ان ایقانات کا وظیفہ ہے
جو ان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں، اس گولی کا
بڑھاؤ ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تقسیم اور دوسری طرف بچوں کے 226
ہاتھ کی تھپکی، اور ان دونوں عوامل کی غیر منقطع باہم تعیین کا نتیجہ ہوتا ہے۔

عقلیت اور نتائجیت کے مابہ النزاع امور میں جو شے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے،
وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے۔ عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے
اور صداقت کے متعلق ہماری نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے، لیکن وہ یہ تسلیم کرنیکے لئے
تیار نہیں کہ خود حقیقت، یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے۔ عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ
'حقیقت' ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے، اور ہمارے خیالات کا اس کے ساتھ
توافق، وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے ہمکو بتاچکی ہے لیکن اس حیثیت سے
صداقت کو تجربات سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اضافہ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ عارض، غیر متبدل قائم شے اور محض عکس ہوتی ہے؛ اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی قلمرو سے ہوتا ہے جو واقعات یا واقعاتی تعلقات کی قلمرو سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ علمیات کی قلمرو میں داخل ہے: اسی بھاری لفظ پر عقلیت بحث کو ختم کردیتی ہے۔

227 غرض نتائجیت جس طرح اپنا رُخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے اسی طرح عقلیت یہاں پھر اپنا منہ گزشتہ ازلیت کی طرف کرلیتی ہے؛ وہ اپنی کہنہ عادت کی بناء پر اصول کی جانب واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجریدی نام ایک مرتبہ رکھ گیا، بس ہم کو آسمانی حل مل جاتا ہے۔

نقطۂ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے جو عظیم الشان نتائج مُضمر ہیں، اسکا اندازہ بعد کے محاضروں میں ہوگا۔ محاضرہ ہذا کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ عقلیت اپنی اس رفعت کی بدولت بے مائگی سے نہیں بچ سکتی۔

اگر نتائجیت کو یہ الزام دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کررہی ہے، عقلیت سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلہ میں جو ایجابی کوششیں میرے خیال میں آسکتی ہیں، وہ صرف دو ہیں:—

(۱) صداقت ایسے قضایا کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا غیر مشروط مطالبہ کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی فرض کی حیثیت سے ہمارے ذمہ واجب ہوتے ہیں۔

228 اس طرح کی تعریفوں میں جو شے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ سطحیت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں؛ لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام نہ لیا جائے تو وہ بالکل بے معنی ہیں۔ یہاں 'مطالبہ' اور 'فرض' سے کیا مُراد ہے؟ اگر مطالبہ اور فرض کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تعبیریں ہیں کہ کیوں فانی انسانوں کے لئے صحیح طریقے سے فکر کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اسکے ساتھ موافقت کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل بجا ہے۔ ہم اس مطالبہ اور وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل یہی وجوہ ہیں۔

لیکن عقلیت پسند اگرچہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی علانیہ کہتے ہیں
کہ انھیں ہمارے عملی اغراض اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم
جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر مفکر
اور اس کی زندگی کے عوارض سے تعلق ہے۔ اس قسم کی چیزیں مفکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں،
لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جزو نہیں۔ اسطح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلمرو میں انجام 229
پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علمیاتی یا منطقی کہنا چاہئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی
محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے گو انسان یا خدا کبھی تحقیقات نہ کرے لیکن صداقت
ایک ایسی شے ہے جسے دریافت و تسلیم کرنا بہرحال فرض ہے۔

تجربہ کے عینی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسکی اصل ماخذ تصور سے مخالفت
و نفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

لیکن فلسفہ اور عام زندگی، دونوں، اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حسیات پسندوں
کا یہ عام مغالطہ ہے کہ گو وہ تجریدی انصاف، فیاضی، حسن وغیرہ کے فراق میں اشکباری کرتے ہیں،
مگر جب یہ چیزیں کبھی سر راہ مل جاتی ہیں تو اُن سے اس لئے منہ موڑ لیتے ہیں کہ حالات کی وجہ سے
اس میں سوقیانہ پن آجاتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک ممتاز عقلیت پسند کی اس سوانح عمری میں
موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشاعت کے لئے طبع ہوئی ہے "یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی
کو مجرد حسن سے اسقدر شغف کے باوجود اچھے پھول، اچھی عمارت، یا اچھی تصویر کا پُرجوش شوق
نہیں" میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں، ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف 230
میں حسب ذیل عبارتیں موجود ہیں "۔ عدل خیالی اور بالکل خیالی شئے ہے۔ عقل یہ خیال کرتی ہے
کہ اسے موجود ہونا چاہئے؛ مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں . . . جس صداقت
کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں . . . . عقل تجربہ سے مسخ ہو جاتی ہے عقل تجربہ کے
میدان میں اترتے ہی عقل کی ضد بن جاتی ہے"۔

اس منزل میں عقلیت پسندوں سے بھی ویسی غلطی ہوتی ہے جیسی حسیات پسندوں سے
ہوئی؛ دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو یہ صفت انھیں
کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے ایک جدا اگانہ و بلند تر
حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ باایں ہمہ یہ صفت انھی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان ہی

صداقتوں میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلاشِ صداقت کا فریضہ اتباعِ مفید کے عام فریضہ کا جزء ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے فریضہ اتباع کا تنہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔

صداقت کوئی ایسا مطالبہ یا فرض عائد نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کردہ
231 مطالبہ یا عائد کردہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں؛ ہم کسی مشغلہ کو انھی عینی فوائد کی بناء پر فرض کہتے ہیں جو ہمیں اس مشغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صداقت یا حق سے بالآخر نفع، اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صداقت کی صفت علی الاطلاق قیمتی اور بطلان کی علی الاطلاق قابلِ ملامت ہے: ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے کو غیر مشروط طور پر برا کہہ سکتے ہیں ہمیں ایک کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے۔ لیکن اگر ہم نے اس تجرید کے لفظی معنی مراد لئے اور اس کو اسکے اصل منبع یعنی تجربہ کا حریف قرار دیا تو نظر آئے گا کہ ہم نے نہایت نامعقول صورت اختیار کی ہے۔

اس صورت میں واقعی غور و فکر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھ سکیں گے۔ ہمیں کب اس صداقت اور کب اُس صداقت کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اقرار ہو تو بآوازِ بلند ہو یا خاموشی سے؟ اگر کبھی بآوازِ بلند ہو اور کبھی خاموشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ کب صداقت اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدانِ جنگ میں آ جائے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، محض اس لئے کہ اس صداقت کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا ابدی استحقاق ہے یا بعض مواقع پر اس صداقت کا اعلان
232 بے محل ہوگا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معاصی و معائب پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا معذرت اور مالیخولیا کا مریض بننے کے بدلے جماعت کا شائستہ رکن بننے کیلئے مجھے ان سے چشم پوشی کرنا چاہئے؟

یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اعتراف صداقت کے فریضہ کا غیر مشروط ہونا تو کجا وہ از حد مشروط ہے۔ صداقت صیغہ واحد اور جلی حروف میں تو مجرد اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن صداقت بصیغہ جمع کے اعتراف کی اسی وقت ضرورت ہوتی ہے جب یہ اعتراف مناسب وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورتِ حال سے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صداقت

کو ضرور ترجیح ہونا چاہئے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں "کیوں حضرت کیا بجا ہے"؟ اور میں کہوں "جی میں کوچہ ارونگ نمبر ۹۵ رہتا ہوں" تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئیگا کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتادوں تو اصل سوال کے نقطۂ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کہ حق کے تجریدی امر کے استعمال پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں،
صداقت کے متعلق نتائجیت کا طریقہ تمام و کمال واپس آجاتا ہے اور ہمیں یہ نظر آنے لگتا ہے 233
کہ تائید صداقت کی فرضیت بے شمار عینی تجربات پر مبنی ہے۔

بارکلے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ بارکلے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انھیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔ معترضین کہتے ہیں کہ یہ نتائجیت پسند موجود فی الخارج معیار کو مٹا کے عقلمندی اور بیوقوفی کو ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ میری اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم نتائجیت کے ہر مقتضیٰ کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات تمھیں کہنے میں اچھی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی و افتراپردازی میں داخل ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ میں آپ ہی حضرات پر چھوڑتا ہوں۔ جس بیرونی قابو کے ماتحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے، اس کے عظیم الشان دباؤ کا اندازہ نتائجیت پسندوں سے زیادہ کسے ہو سکتا ہے جنھیں ایک طرف ان گزشتہ صداقتوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سرمایہ خیال بن چکے ہیں؛ دوسری طرف
اس محسوس دنیا کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے! اگر کسی صاحب 234
کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انھیں ایمرسن کے بقول ایکدن اس قانون پر عمل کر کے دیکھ لینا چاہئے۔ ادھر عرصہ سے سائنس میں تخیل کے استعمال پر بہت زور دیا جا رہا ہے؛ میرے خیال میں تخیل کے فلسفہ میں استعمال پر زور دینے کا وقت آگیا ہے۔ بعض نکتہ چینوں کا ہمارے بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ مہمل کے علاوہ اور کسی معنی کے مراد لینے کے لئے تیار نہ ہونا ان کے تخیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جو حال کی تاریخ فلسفہ میں میری

نظر سے گزری ہیں۔ شلر کا قول ہے کہ صداقت اُس شئے کا نام ہے جو کام دیتی ہے، اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصورِ صداقت کو مادی افادہ کی پست ترین سطح تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ "صداقت اس شئے کا نام ہے جس سے تشفی ہوتی ہے"۔ ان کے اس قول کی بناء پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ہر خوش آیند شئے کی صداقت کے قائل ہیں۔

ہمارے نکتہ چینوں کو یقیناً حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین معنے لینے کی دل سے کوشش کی، مگر مجھے اس امر کا اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جس کے ساتھ ہمیں بے وجہ محض اس کے غیر مشروط
235 یا ماورائی مطالبہ کی بناء پر موافقت کرنا چاہئے، ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پیر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے یہ تصور کروں کہ عالم میں میں ہی ایک حقیقت ہوں، اسکے بعد یہ تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شئے کا میں مطالبہ کر سکتا ہوں۔ آپ کہتے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہ نقل کیسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی غرض کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالتصریح اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے یا نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آئرلینڈ کے باشندے کو جب اس کے قدردان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے جس میں بیٹھنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا "ایمان کی بات یہ ہے کہ اگر اسطرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور پیدل آنا برابر تھا"۔ یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔
کسی شئے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بنا پر انکار کرنے کیلئے ہمارے ماورائیت پسند ایک دوسرے پر گرے پڑتے ہیں) لیکن
236 جب نقل کی منزل سے آگے بڑھ کے موافقت کی ایسی مجہول الاسم شکلوں پر دارو مدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل، رہنمائی، موزونیت وغیرہ نتائجی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی غایت کی طرح اسکی ماہیت بھی ناقابل فہم

239
محاضرہ ۷

نتائجیت اور اِنسیت[1]

عالم ایک اٹل معما ہے؛ اس معمے کا مکمل اور معین حل صداقت ہے۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا معبود ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کردہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور سے اس حل کا پُر اسرار ہی رہنا بہتر ہے، تاکہ اس کے مفروضہ عمیق معانی کے افشا، کے بجائے اخفا، اور خود یہ حل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز معما بنا رہے۔ خدا، واحد، عقل، قانون، روح، مادہ فطرت، قطبیت، جدلی عمل، تصور، نفس، روحِ اعظم کے سے معمائے کائنات کے تام یک لفظی جوابوں یا حلوں کی قدر دانی کا سرچشمہ یہی پُر اسرار نوعیت ہے۔ پیشہ ور فلاسفہ اور شائقین فلسفہ دونوں کے
240
نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا متحجر معما ہے، جو انسان کو اپنے حل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے؛ صداقت بھی عقلیت پسندی کا کیسا عجیب و غریب معبود ہے۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لایق نوجوان نوآموز دوست نے یہ لکھا تھا کہ "علم، فن، اخلاق، مذہب، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے، اسکے علاوہ باقی سب باطل"۔ یہ جوش عہد جوانی کی ایک منزل کا خاصہ ہے۔ اکیس برس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اتر آتے ہیں، لیکن ہمیں اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے بے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں بصیغہ جمع کی تجرید ہے، اور "قانون"، یا "لاطینی زبان" کی طرح لفظ صداقت بھی تلخیص کی ایک کارآمد صوت ہے۔

---

[1] اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے ممتاز کرنے کے لئے (Humanism) کے لئے اِنسیت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔

عدالت کے حکام اور مکتبوں کے معلمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق اظہارِ خیال
کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں
ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے، وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظ
و نحو کی غیر مبہم انداز میں تعیین کرتی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں لیکن 241
ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں اصول نہیں بلکہ نتائج ہیں۔
جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور گفتگو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق اثنائے
تجربہ میں تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے،
جسطرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں
آ کے شامل ہو جاتا ہے، اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب
عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کے تیسرا قانون بنا لیتا ہے۔
جب کوئی نئی ترکیب نیا استعارہ، یا انوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بنجاتا
ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صداقتیں اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

مگر ہم یہی کہتے رہتے ہیں کہ ایک ابدی شی اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے: یعنی عدل۔
نحو یا صداقت بنائی نہیں جا رہی ہے، بلکہ اچانک جلوہ گر ہو رہی ہے۔ لیکن فرض کیجئے کوئی نوجوان
عدالت میں بیٹھ کر قانون کے مجرد خیال کے مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی محتسب 242
زبان "مادری زبان" کا مجرد خیال لیکے تماشہ گاہ میں آئے یا کوئی استاد جلی حروف میں لکھی ہوئی صداقت کے
متعلق اپنے مجرد خیال کے نقطہ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکچر دینا چاہے، تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟
کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجریدی صداقت، قانون یا زبان کافور ہو جائے گی۔ جسقدر
ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی قدر یہ چیزیں بنتی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، سزا، لفظ، صورت،
محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ تاریخ کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون زبان اور
صداقت کا ماقبل الوجود اصول محرکِ عمل اصول ہونا کجا یہ محض نتائج عمل کے تجریدی نام ہیں۔

کم از کم زبان و قانون تو بہرحال انسان کی بنائی ہوئی چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی مثال
کا شلر صاحب ایقانات کے متعلق استعمال کرتے ہیں، اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں جسکی
رو سے صداقتیں بھی ناقابلِ تفتیش حد تک انسان ہی کی بنائی ہوئی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات
ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں، انسانی تشفیاں ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے، یہ انسانی عنصر اس حد تک ناقابل انفکاک ہے کہ
243 شلر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہونے لگا کہ اسکے علاوہ کسی اور شئے کے
وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ "عالم دراصل وہی ہے جو ہم اسکو بناتے ہیں۔ یہ
ابتدا میں کیا تھا، یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے؟ اسکی تعیین کرنا لاحاصل ہے۔ یہ وہی
ہے جو ہم سے بنایا گیا ہے، اسی لئے . . . . . . عالم ہر قالب میں ڈھل سکتا ہے[1]" ان کا یہ بھی
قول ہے کہ عالم کی اس قالب پزیری کی صحیح حدیں تجربہ سے معلوم ہوسکتی ہے؛ ہم کو اپنی تحقیقات
کی ابتدا اس خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم ہمہ تن قالب پزیر ہے، اور جب تک کوئی قطعی مانع
پیش نہ آئے باقاعدہ اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ انسیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شلر صاحب نے کام لیا ہے، اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انپر سخت سے سخت حملے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس محاضرہ میں انسیت کے نقطہ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں، اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں عرض کرتا ہوں۔

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو اقرار ہوگا، اسی قوت کے ساتھ شلر صاحب کو بھی
اس بات کا اقرار ہے کہ صداقت سازی کے واقعی تجربہ میں مقاوم عوامل موجود ہوتے ہیں؛
اور نوساختہ صداقت کیلئے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔
جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ سب دراصل حقیقت کے متعلق ہمارے ایقانات ہیں؛
244 ان میں سے ہر ایقان کے متعلق حقیقت کا طرز عمل ایسا مستقلاً ہوتا ہے کہ گویا وہ بنائی نہیں گئی
ہے، بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محاضرہ کے ایک حصہ کو دہرا لیں!

حقیقت کا علی العموم اس شئے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔[2] اس نقطہ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احساسات تجربہ کا بہاؤ ہے؛ ہمارے اندر احساسات بلاخواہش و ارادہ آتے ہیں۔ کہاں سے؟ اس کا علم ہمکو نہیں ہوتا۔ انکی نوعیت کمیت و ترتیب پر ہمارا قابو ہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ نہ حق ہوتے ہیں نہ باطل بلکہ صرف ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

[1] (Personal Idealism) (شخصی تصوریت) صفحہ ٦٠

[2] حقیقت کی اس عمدہ نتائجی تعریف سے ٹیلر اپنی کتاب "عناصر مابعد الطبیعیات" میں کام لیتا ہے۔

ہم ان کو صرف کہتے ہیں، یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ، ان کی نوعیت اور ان کے دور دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزء وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی نقلوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزء کے پھر دو حصے نکلتے ہیں: پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو تغیر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاریخ، مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر متغیر اور ذاتی ہیں،
کیونکہ انکی بنیاد داخلی فطرت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا ادراک 245
براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں 'واقعات' ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں کیونکہ داخلی تعلقات 'ابدی' ہوتے ہیں۔ جب کبھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا ادراک ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیانہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

ان ادراکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (گو زیادہ تر انہی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جنھیں ہر جدید تحقیقات پیش نظر رکھتی ہے۔ اسیں مقاومت کا بہت کم مادہ ہے، اور اکثر اسکی کشمکش کا انجام سپر افگندگی پر ہوتا ہے۔ حقیقت کے ان تینوں اجزاء کو ہمارے ایقان کی تشکیل میں جو دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، یہ صرف اسی بحث کی یاددہانی ہے، جو آخری محاضرہ میں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر متغیر ہوں، تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے: مثلاً ہمارے احساسات کو لیجئے؛ ان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے لیکن انپر توجہ کرنا، انھیں پیش نظر رکھنا، انکو اہمیت دینا، ان باتوں کا دار و مدار ہماری اغراض پر ہے۔ جب ہم ایک طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صداقت کی تشکیل ایک طرح کی
ہوتی ہے؛ دوسری طرح کے احساسات پر زور دیتے ہیں، تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ 246
ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اس کا مختلف اثر پڑتا ہے۔ واٹرلو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں، لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں رجائیہ کو ہر جگہ فتح اور قنوطیہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

یوں حقیقت کے متعلق ہمارے خیال کا دارمدار اس منظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو
رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور
انتخاب کا سررشتہ ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے
حصے گونگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرف بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ
کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں۔ اسی گونگے پن کی بناء پر ٹی۔ ایچ۔ گرین اور ایڈورڈ کیرڈ
کے سے ذہنیت پسند انھیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی سے تقریباً خارج قرار دیتے ہیں۔
لیکن نتائجیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے؛ احساس کی حالت اس موکل کی سی
حالت ہے، جو اپنا مقدمہ وکیل کے حوالے کر دیتا ہے، اور اس کے بعد وکیل عدالت میں اسکے
مقدمہ کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے چپ چاپ سنتا رہتا ہے۔
247 اسی لئے ہمارا نفس احساسات کے انتخاب میں بھی ایک حد تک خودرائی سے کام
لیتا ہے؛ وہ بعض کو شامل، اور بعض کو نظرانداز کر کے احساسات کا ایک دائرہ بناتا ہے؛
اس دائرہ کے پیش وپس کی تعیین کرتا ہے؛ اور خود اپنے حکم سے جس رُخ سے چاہتا ہے اس کو
دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنگ مرمر کا ٹکڑا ہم کو ملتا ہے لیکن اس کا مجسمہ ہم بناتے ہیں۔
اس اصول کا استعمال حقیقت کے 'ابدی' حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے؛ ہم اسی آزادی
کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے ادراکات میں ردوبدل کرتے اور ترتیب دیتے ہیں۔
کبھی، ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں، کبھی دوسرے میں؛ کبھی ایک قسم میں شامل کرتے ہیں،
کبھی دوسری میں؛ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں، کبھی دوسرے کو؛ یہانتک
کہ ان کے متعلق ہمارے ایقانات صداقتوں کے ایسے مجموعے بن جاتے ہیں جنھیں ہم منطقی،
ریاضیاتی یا اقلیدسی کہتے ہیں، اور جن میں سے ہر ایک کی شکل و ترتیب صاف انسان کی ساختہ
ہوتی ہے۔
انسان خود اپنی زندگی کے افعال سے، مادہ حقیقت میں جن نئے واقعات کا اضافہ
کرتا ہے، ان کا ذکر نہیں، حقیقت کا وہ تیسرا حصہ انسانی ذہن کے قالب میں پہلے ڈھل چکا ہوتا ہے
جن کو میں نے سابقہ صداقتوں سے موسوم کیا ہے۔ زندگی کی ہر ساعت اپنے ساتھ احساس
248 وتعلق کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنھیں صحیح طور سے پیش نظر
رکھنا پڑتا ہے؛ لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ ماضی میں جو سلوک کرتے ہیں وہ

تمام و کمال سابقہ صداقتوں کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ لہٰذا حقیقت کے صرف پہلے وجز و ل
کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وارد حصہ ایسا ہوتا ہے، جو ہم تک انسانی اثر سے خالی
پہنچتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو
انبار موجود ہے، کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت و مناسبت قائم ہو چکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ
جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں، ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی تخیل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب
ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اسطرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شئے کا خیال ہوگا جو ابھی تجربہ کے
دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شئے کا وجود ہوگا
جس کے متعلق ابھی تک نہ یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛
بلکہ وہ شروع ہی سے تجربہ کے اندر موجود فرض کرلی گئی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے، جو قطعاً
گم سم اور نامحسوس ہمارے نفس کی محض تصوری حد ہے: ہم اسکی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں،
مگر اسکو اپنی گرفت میں نہیں لا سکتے۔ جو شئے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ اسکی کوئی قائمقام 249
گذشتہ انسانی فکر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ شلر صاحب جب یہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت
غیر مقادم ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق شلر صاحب کا یہی یقین ہے (بریڈلے صاحب کے
الفاظ میں) ہماری اس سے اتفاقیہ ملاقات ہو جاتی ہے مگر وہ ہمارے قبضہ میں نہیں۔ بظاہر
یہ خیال کانٹ کے خیال سے ملتا جلتا معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے
ظہور اور تجزیۂ فطرت کے اثنا میں رفتہ رفتہ نشو و نما کے مابین عقلیت و اختباریت کی پوری
خلیج حائل ہے۔ کانٹ کے اصلی متبعین کے نزدیک (لطافت خیال کے نقطۂ نظر سے۔ م) کانٹ
اور شلر میں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیو مالا کے رعنائے مجسم۔ م) ہائپریون اور (روسیوں
کے عجیب الخلقت م) بکر ماتس دیوتا میں۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق نتائجیت زیادہ قطعی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان
کی بنائی ہوئی بالائی تہوں کو الگ کرنے کے بعد اسکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے
نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اسکے ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو سکتا ہے۔ اس طرح 250
کے نظریے اگر تشفی بخش طور پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ ماورائی تصوریہ کسی ایسی شئے کے

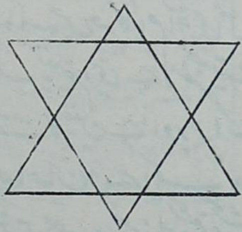
وجود سے انکار کرتے ہیں جسے مغز حقیقت کہا جا سکتا ہے، انکے نزدیک جس چیز کا نام آخری مکمل تہ ہے، وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ مدریت اب تک یہ تعلیم دیتی ہے کہ مغز حقیقت مادہ ہے۔ پروفیسر برگساں، ہیمانس، اسٹرانگ وغیرہ کو مغز حقیقت کا یقین ہے، اور جرأت کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ بشلر اور ڈیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ یا ان جیسے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ تشفی بخش ثابت نہ ہو اسوقت تک ان سب میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش ناممکن معلوم ہوتی ہے۔ اگر اسطرح کی گنجائش دائماً ناممکن معلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی؛ اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین نتائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور ہمیں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچائیں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں، بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے؛ اس لئے اسمیں انسانی عناصر شامل ہونگے۔ مگر یہ غیر انسانی عناصر سے ان معنوں میں واقف ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شئے کی واقفیت ہو سکتی ہے۔ ساحل سے دریا بنتا ہے، یا دریا سے ساحل! انسان داہنے پیر سے زیادہ اصلاً چلتا ہے یا بائیں سے؟ جسطرح ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے، اسی طرح دقوفی تجربہ کے نشو و نما میں حقیقی اور انسانی موثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے انسینی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو۔ کیا یہ بعید از عقل معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں چند مثالیں دیکر اسے قرین عقل بنانے کی کوشش کرونگا، جس سے آپ اس موضوع سے اور اچھی طرح آشنا ہو جائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزوں میں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کریگا۔ ہم کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں، اور یہ حقیقت ہمارے اس تصور کو انفعالاً قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲۷ کو ۳ کا مکعب یا ۳ اور ۹ کا حاصل ضرب یا ایک اوپر ۲۶ یا ۱۰۰ کم ۷۳ وغیرہ وغیرہ قرار دیسکتے ہیں؛ ان میں سے ہر صورت یکساں طور پر صحیح ہوتی ہے۔ اگر آپ شطرنج کی بساط کا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہ بھی فرض کر سکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور خانے سفید ہیں، اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہوتا۔

251



اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم 252
متقاطع مثلث بھی، ساق بر زاویہ مسدس بھی، جسے باہم وابستہ مثلث بھی، ان میں سے ہر ایک صحیح ہے؛ کیونکہ کسی کی وہ شے مقاومت نہیں کرتی جو کاغذ پر نظر آرہی ہے۔ کسی خط کے متعلق خواہ یہ کہئے کہ اس کا رُخ مشرق کی طرف ہے، خواہ یہ کہ مغرب کی طرف ہے، یہ خط بذات خود آپ کے دونوں بیانوں کو مشرق و مغرب کے اس تناقض کے خلاف بغاوت کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا فلاں فلاں بُرج نام رکھتے ہیں۔ ہمارے اس فعل میں ستارے مزاحم نہیں ہوتے؛ گو یہ ممکن ہے کہ اگر انھیں ہمارے اس فعل کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفقا پر تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی بُرج کے مختلف نام رکھتے ہیں؛ مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں چارلس کی چوپہیا گاڑی بھی، کف گیر بھی۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام صحیح ہے، اتنا ہی دوسرا صحیح ہے؛ کیونکہ سب کا اس بُرج پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت سے کسی محسوس حقیقت میں اضافہ کرتے ہیں، اور وہ حقیقت اس اضافے کو انگیز کر لیتی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں۔
وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اسکے لئے موزوں بنتے جاتے ہیں؛ ان میں سے ایک بھی باطل 253
نہیں ہوتا لیکن کسی ایک کے زیادہ حق ہونے کا انحصار انسانی استعمال پر ہوتا ہے۔ اگر میں نے اپنی میز کے خانہ میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲۷ ملے تو ۲۷ ایک کم ۲۸ ہے؛ اگر میں برتنوں کی میز میں ۲۶ انگل کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۲۷ انگل ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اوپر ۲۶ ہے؛ جو بُرج میں آسمان میں دیکھ رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت افزائی کرنا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارلس کی چوپہیا گاڑی کہنا حق ہوگا۔ میرے دوست فریڈرک مائیرس اس امر پر ظریفانہ پیرایہ میں ناراض ہوا کرتے تھے کہ اتنے بڑے برج کو دیکھ کے ہم امریکہ والوں کو جو شے یاد آتی ہے وہ صرف باورچیخانہ کا ایک برتن ہے۔
کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے؛ کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کہ بُرجوں کو۔ مثلاً اسوقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو کبھی پریشان اور کبھی ہمہ تن گوش ہو جاتے ہیں۔ بالفعل مجھے آپکی

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں، اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی
صورت اس وقت ہوتی ہے، جب ایک، فوج یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن
اے خواتین و حضرات! آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سامعین کی حیثیت' ایک اتفاقی
امر ہے، ورنہ آپکی اصل اور مستقل صفت آپکی انفرادی حیثیت ہے۔ علیٰہذا ایک عالم تشریح کے 254
نزدیک ہر شخص ایک عضویہ ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن نسیجیات کے عالم کے نزدیک
اعضا نہیں، بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک
خلیے نہیں، بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

غرض ہم جب چاہتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنا لیتے
ہیں، اور یوں اپنے حق یا باطل قضیوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔

ہم ان کے محمول بھی پیدا کر لیتے ہیں۔ بہت سے محمول اشیاء کے صرف ان تعلقات
پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اسطرح
کے محمول قدرۃً انسانی اضافی ہوتے ہیں، مثلاً سیزر نے دریائے ربیکان عبور کیا اور آزادی روم
کیلئے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مدرسوں کے لئے عذاب جان ہے، اور اس کی یہ حالت
مدرسہ کے بچوں کے اس ردعمل کا نتیجہ ہے جو اسکی تصانیف پر ظاہر ہوتا ہے۔ سیزر کے متعلق
جسطرح پہلے دونوں محمول صحیح ہیں، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

آپ نے دیکھا کسطرح آدمی قدرۃً انسیتی اصول کی طرف آ جاتا ہے۔ اس کیلئے
انسانی حصہ کا الگ کرنا کیسا غیر ممکن ہوتا ہے۔ ہماری زبان کے اسما و صفات سب کے سب
انسانی رنگ میں رنگا ہوا ترکہ ہوتے ہیں؛ اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں تو انکی اندرونی
ترتیب و نظم کی تعیین بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، جن میں سے ایک 255
ذہنی تطابق یا یکسانی ہے منطق اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی از سر نو ترتیبوں سے لبریز
ہیں، طبیعیات، ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان معتد بہ اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں
ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ایقانات لے کے جدید تجربے کے میدان میں اترتے ہیں،
ان ایقانات سے ہمارے مشاہدے کی تعیین ہوتی ہے، ہمارے مشاہدے سے ہمارے افعال کی
تعیین ہوتی ہے، ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تعیین ہوتی ہے؛ غرض یونہی یہ سلسلہ جاری
رہتا ہے۔ گو حسی بہاؤ کا اصل واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے، لیکن اس کا جو حصہ صداقت کا مصداق

ہوتا ہے وہ سر سے پاؤں تک ہماری تخلیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ہماری وجہ سے اس بہاؤ میں لامحالہ اضافہ ہوتا ہے لیکن جو سوال عظیم الشان ہے وہ یہ ہے کہ اس اضافہ سے بہاؤ کی قیمت بڑھتی ہے یا گھٹتی ہے؟ یہ اضافے بجا ہوتے ہیں یا بے جا؟ فرض کیجئے، ایک ایسا عالم ہے جس میں سات ستارے ہیں! اس عالم کو دیکھنے والے صرف تین آدمی ہیں: ایک شخص ان ستاروں کا نام دب اکبر رکھتا ہے، دوسرا انہیں کف گیر کہتا ہے، تیسرے کے نزدیک وہ چار پہیوں کی چوپہیا گاڑی ہیں۔ تو اب یہ فرمائیے ان اضافوں میں کسکی بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر اسکا فیصلہ فریڈرک مائیرس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً کفگیر والے اضافے کو گرادیں۔ 256

لوتسے نے کہیں جگہ ایک بہت ہی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی سادگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے مابین اس تعلق کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں جو حق کے برعکس ہو سکتا ہے۔ ہمارا قدرتاً یہ خیال ہوتا ہے کہ حقیقت ایک بنی بنائی اور مکمل چیز ہے جسکی واقعی حالت کا بیان کر دینا ہمارے ذہن کا ایک سادہ فرض ہے۔ مگر لوتسے پوچھتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کہیں خود حقیقت میں اہم اضافہ تو نہیں؟ اور کہیں خود سابقہ حقیقت کا وجود اس لئے تو نہیں کہ ہمارے علم میں دوبارہ آنے سے زیادہ ہمارے نفس کو ایسے اضافوں پر آمادہ کرے جن سے عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

یہی بجنسہ نتائجیت کا خیال ہے۔ انسان اپنی عملی زندگی کی طرح وقوفی زندگی میں بھی خلاق ہوتا ہے؛ وہ حقیقت کے موضوع و محمول دونوں میں اضافہ کرتا ہے؛ دنیا قالب پذیر ہے اور ہمارے ہاتھوں اپنی تکمیل کی آخری منزل طے کرنے کی منتظر ہوتی ہے۔ آسمانی بادشاہت کی طرح حقیقت بھی انسانی دست درازیوں کو بطیب خاطر انگیز لیتی ہے؛ انسان صداقتوں کو پیدا کر کے اس پر مسلط کر دیتا ہے۔ 257

اس بناء پر انسان کے وقار و ذمہ داری میں صاحب فکر کی حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے بعض لوگوں کے لئے اس کا خیال از حد ولولہ انگیز ثابت ہوتا ہے؛ چنانچہ اس کی بدولت انسان کے خلاقانہ افعال میں جو لاہوتی شان نظر آتی ہے، اسے دیکھ کے اطالوی نتائجیہ کے امام پاپینی صاحب جوش و خروش سے لبریز ہو جاتے ہیں۔

اب نتائجیت اور عقلیت کے باہمی فرق کی اہمیت تمام تر ہمارے پیش نظر ہے۔

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ عقلیت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی بنائی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن نتائجیت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا محفوظ ہے (کیونکہ اسے جو کچھ ہونا تھا ہو چکی۔ م)، دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

ہم اس انسانیتی خیال کو لیکے اتنے گہرے پانی میں چلے گئے ہیں کہ اس کے متعلق
258 غلط فہمیوں کا پیدا ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تلون مزاجی کی تعلیم کا الزام قائم کیا گیا ہے؛ مثلاً بریڈلے صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسند اپنے اصول کو خود سمجھتے ہوں تو جس غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں، یا جس خیال کو ایک آدمی بھی ماننے کے لئے تیار ہو جائے، اسے ان لوگوں کو قرین عقل اور برسرِ حق تسلیم کرنا پڑے گا۔ حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال، کہ وہ ایک ایسی شئے ہے جو اگرچہ مقاومت کرتی ہے لیکن قالب پذیر ہے، اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی حیثیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں)؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے مبتدیوں کو روشناس نہیں کیا جا سکتا۔ ان اعتراضات کو دیکھ کے مجھے خود اپنا واقعہ یاد آجاتا ہے: میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا موضوع یہ تھا کہ ہمیں یقین کا استحقاق حاصل ہے، لیکن بدقسمتی سے میں نے اسکی سرخی 'استحقاق یقین' کے بجائے 'ارادۂ یقین' رکھی تھی۔ تمام نکتہ چینیوں نے اصل مضمون کو تو ہاتھ نہ لگایا اور سرخی پر ٹوٹ پڑے؛ کبھی یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ امر نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے، کبھی یہ بحث نکالی گئی کہ اخلاقی حیثیت سے خلاف انصاف ہے، کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادۂ یقین کے بجائے اگر 'ارادۂ فریب' یا 'ارادۂ ادعا' سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

نتائجیت اور عقلیت کے مابہ النزاع امر کی جو شکل اسوقت ہمارے پیش نظر ہے اس کا
259 تعلق نظریۂ علم سے نہیں بلکہ خود ساخت عالم سے ہے۔

نتائجیت کے نقطہ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف طبع اول ہوتی ہے جو ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اہل فکر مصروف ہیں۔ عقلیت کے نقطۂ نظر سے اس کتاب کی بہت سی طبعیں ہیں۔ ایک طبع بہت ہی پر تکلف پیمانہ اور غیر محدود تقطیع پر ہے، یہ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری

طبعیں مختلف، محدود، غلطیوں سے لبریز، اور ہر طرح اپنے ایک نئے انداز سے مسخ ہے۔

یوں وحدیت وکثرتیت کے حریفانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب میں ان دونوں مفروضوں کے باہمی فرق کی پردہ کشائی میں صرف کروں گا۔

پہلے میں یہ عرض کردوں، کہ دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن در اصل اصولی اور اقتدار پسند ہوتا ہے۔ "ہونا پڑے گا" کے الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے ہیں؛ اسکی دنیا کی کمر ہمیشہ کسی رہنا ضروری ہے۔ لیکن نتائجیت پسند کی حالت اس کے برعکس ہے؛ وہ ایک خوش باش، تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دیوجانس کی طرح ایک لکڑی کی ناند میں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیڑوں کی بندش اتنی ڈھیلی ہو کہ جھری سے دھوپ آتی رہے، اس وقت تک وہ اس ناند میں بھی خوش وخرم رہے گا۔ 260

جو اثر مطابع کی آزادی کا، وہی محکمۂ احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر، یا جو املا کے سادہ طریقے کا مکتب کی پیرانہ سال استانی پر پڑتا ہے، وہی ایک ناستوار دنیا کے اس خیال کا ٹھیٹ عقلیت پسند پر پڑتا ہے۔ جسطرح سیاسی معاملات میں موقع پسندی، پرانی وضع کے اصول پسند فرانسیسی کو اصول اور استقامت سے معرا معلوم ہوتی ہے، اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی ناستواری کا یہ خیال ایسا بے اصول معلوم ہوتا ہے، جیسے ریڑھ کی ہڈی غائب ہوگئی۔

کثرت پسندانہ نتائجیت کی رو سے حقیقت کا نشو ونما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔ گو ان میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے، لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا کسی شئے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب "گھر" محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں، لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی حیثیت میں بے گھرا ہوتا ہے؛ اسکے سیلان کو داخلی وعدوں اور قوتوں کے علاوہ اور کوئی شئے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سروپا اور ڈانواں ڈول دنیا مفہوم ہوتی ہے، جو فضائے بسیط میں اڑتی پھرتی ہے، جو نہ ہاتھی پر قائم ہے اور نہ کچھوے پر۔ گویا چند ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی بے ترتیب پھینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز ثقل تک 261
نہیں۔ زندگی کے اور شعبوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے عادی ہوگئے ہیں؛ اقتدار سلطنت،

اور اطلاقی قانون، اخلاق کی جگہ مصالح نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف جلسہ خانوں
کی رہ گئی ہے۔ لیکن فلسفے کی درسگاہوں میں ابھی یہ حالت نہیں، ایسی دنیا جہاں ہم صداقت کی
تخلیق میں حصہ لیتے ہیں! ایسی دنیا جو ہماری موقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دی گئی! اس کے
مقابلے میں آئرلینڈ کو خود مختاری کا مل جانا زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں ایسی دنیا کی
وقعت نہیں ہو سکتی، یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہو گی جس میں قبضے نہیں، یا ایک ایسے کتے
کے مثل ہو گی جس کے گلے میں پٹا نہیں۔ اس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان اساتذۂ
فلسفہ کے نقطہ نظر سے کیا کرنا چاہیے؟

کوئی ایسی شئے ہونی چاہیے جو محدود کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود کثرت بندھ سکے،
جو محدود کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے، جو محدود کثرت کے لئے لنگر کا کام دے سکے۔ اس شئے کو
262 حدوث سے مبرا، ابدی اور ناقابل تغیر ہونا چاہیے۔ تجربے میں جو شئے متغیر ہے، اس کی بنیاد غیر متغیر
پر ہونا چاہیے۔ فی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مثنیٰ ہونا چاہیے جو بالذات قائم و مقدم
ہو، جس میں تمام ممکن الوقوع اشیاء بالقوہ موجود ہوں، جس میں ذرے ذرے کا نظم و تقرر، تعیین
و تشخص، بلا احتمال تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سلبیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی
اطلاقی حقیقت میں نفی ہونی چاہیے، صرف یہی شئے دنیا کو ٹھوس بنا سکتی ہے۔ یہی سمندر کی
ساکن گہرائی ہے۔ ہم طوفان خیز سطح پر ہیں، باوجود اس کے ہمارا لنگر اپنی جگہ پر ہے، کیونکہ یہ
تہ کی چٹان کو پکڑے ہے۔ یہ ورڈسورتھ کا وہ ابدی سکون ہے جو ناختم اضطراب کی
تہ میں پوشیدہ ہے! یہ ویویکانند کا وہ صوفیانہ 'ایک' ہے، جس کا ذکر میں کر چکا ہوں؛
یہ وہ حقیقت ہے جو جلی حرفوں میں لکھی جاتی ہے! اسی کا دعویٰ غیر زمانی ہے! یہ شکست سے
نا آشنا ہے! اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر اصول پسند، بلکہ تمام لوگ اپنے کو
مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضرے میں 'نرم دل' کہا ہے۔

یہی بعینہ وہ شے ہے جسے مذکورۂ بالا محاضرے کے 'سخت دل' فاسد تجرید پرستی کہنے پر
263 مجبور ہوتے ہیں۔ سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یا تک واقعات ہی واقعات ہیں۔
میرے قدیم دوست، میری نوجوانی کے زمانے کے تجربیت پسند اور ہارورڈ کے بڑے آدمی
، چانسی رائٹ، کے بقول خالص مظاہری واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں ہیں۔ جب ایک
عقلیت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد

تجریدی نقطہ نظر سے میری یہ مراد ہے کہ جسطرح ہم موسم سرما کو آج رات کی سردی کے پس پشت رکھتے ہیں، اسی طرح ہم عالم کے اطلاقی تصور کو اپنی محدود زندگی کے پس پشت رکھ سکتے ہیں۔ سرما صرف ایام کی ایک تعداد کا نام ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں سردی ہوتی ہے، لیکن اس سے سردی کی ضمانت نہیں ہوتی؛ کیونکہ ممکن ہے کل حرارت پیما کا پارہ ۷۰ سے ۹۰ تک چڑھ جائے۔ تاہم یہ لفظ کارآمد ہے، اسے لے کے ہم تجربے کے میدان میں اتر سکتے ہیں؛ اس سے بعض امکانات پیش نظر اور بعض نظرانداز ہو جاتے ہیں۔ ہم اس کی بدولت گرمی کے کپڑے رکھ کے جاڑے کے کپڑے نکال لے سکتے ہیں؛ یہ ان چیزوں کا خلاصہ ہے جن کی ہم اس زمانے میں توقع کر سکتے ہیں: یہ عادات فطرت کے ایک حصے سے موسوم ہوتا ہے اور اس کے تسلسل کے لئے ہم تیار ہو جاتے ہیں؛ یہ ایک معین آلۂ عمل ہے جسکی تجربے سے تجرید کی گئی ہے؛ یہ ایک تصوری حقیقت ہے جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور جس کا پورا عکس محسوس حقائق میں نظر آتا ہے۔ ان تجریدوں کی حقیقت سے انکار کرنے والوں میں نتائجیت پسند سب سے آخری آدمی ہوگا، کیونکہ یہ گذشتہ تجربے کا فراہم کردہ سرمایہ ہیں۔

لیکن عینی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو عالم کے اسی اطلاقی تصور کے معنی مختلف نظر آتے ہیں، عقلیت پسند اسے عینی شکل میں ہمارے عالم کے محدود تجربات کا مدمقابل بناتے ہیں؛ وہ اسکی ایک 266
خاص نوعیت قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک یہ کامل اور بہمہ وجوہ مکمل ہے۔ اطلاقی دنیا میں جس چیز کا علم ہوتا ہے، تمام دوسری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے؛ بخلاف اسکے ہماری دنیا میں جہل کا دور دورہ ہے اور حالت بالکل برعکس ہے۔ اگر اطلاقی دنیا میں کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے تو ضرورت کے ساتھ اسکے پورے ہونے کا انتظام بھی ہوتا ہے؛ لیکن ہماری دنیا میں جو کچھ ہے دوران عمل ہے۔ ہماری دنیا ممکنات کی ہے لیکن اطلاقی دنیا میں ممکن کا ذکر نہیں جو کچھ ہے واجب یا ممتنع۔ ہماری دنیا میں جرائم اور ہولناک واقعات کا وجود قابل افسوس ہے لیکن اطلاقی دنیا میں جو کلی ہے افسوس کی گنجائش نہیں؛ کیونکہ زمانی یا فانی نظام میں بدی کا وجود ازلی نظام کے کمال کی عین شرط ہے۔

میں ایک دفعہ پھر یہ عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ نتائجیت کی نظر میں یہ دونوں مفروضے بجا ہیں، کیونکہ دونوں کارآمد ہیں۔ اگر تجریدی یا اس نقطۂ نظر سے دیکھئے کہ سرما کی طرح 'اطلاقی دنیا' بھی گزشتہ تجربے کی ایسی یادداشت ہے جس سے ہماری توجہ مستقبل کی طرف منعطف ہو جاتی ہے تو اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے لیکن اگر تجریدی کے بجائے عینی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو بھی کم از کم

267 بعض لوگوں کے لئے اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے؛ کیونکہ اس سے ان کے افعال و خیالات کی مذہبی حیثیت سے تعیین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تغیر اور ان کی زندگی کے تغیر سے خارجی دنیا کے اس حصے میں تغیر پیدا ہوتا ہے جسکا انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں جس کا وجود محدود تجربے کے ماورا پایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے حلقے میں داخل ہو کے ان کے ہمنوا نہیں بن سکتے۔ نتائجیت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجابیت پسندانہ سخت دلی کا مرادف، ہر عقلیت پسندانہ خیال کو یاوہ گوئی اور تمسخر سمجھ کے اس سے نفرت کرنیوالا، ذہنی بدعملی کا عاشق، اور درسگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید و بند بھیڑیوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا قرار دیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں، لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آرہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے تجربے کی طرف کارآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

268 مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا نتائجیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے، میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری پیشکردہ نتائجیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام وسیع تر مابعد الطبیعیاتی خیالات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو سرتاپا فطرت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

"مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نتائجیت پر جو نتائجی اعتراض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تہ میں پوشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قوی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے امور کے ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے مغز اور خالی خولی ہیں تو آپکی یہ دعوت یقیناً طبائع میں ایک ولولہ پیدا کرے گی، لیکن اپنے افعال و خیالات کے فوری اثرات و نتائج سے آگاہ کیا جانا گو نفع بخش و محرک عمل ہو تاہم میں بعید تر

نتائج کو اثرات پر غور و خوض کے لطف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں اور نتائجیت کا میلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

269 غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ نتائجیت کو بھی انھی تجدیدات بلکہ خطرات کا سامنا ہے جن میں طبیعی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں۔ کیمیا و طبیعیات میں نتائجیت کا رنگ شوخ ہے؛ چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقادیر کی بدولت حاصل ہونے والے واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کر لیتے ہیں جو سفید پوش، خودبیں، راحت طلب، غیر حوصلہ مند اور خالی از تخیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعد الطبیعیات کے تمام طلبہ پر غیر محدود رحم اور ان سے غیر محدود نفرت آتی ہے؛ اور قدرۃً ہر شے (بجز اس اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے، کیمیا اور طبیعیات کی اصطلاح میں بیان کی جا سکتی ہے؛ لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں کوئی نتائجی فائدہ نہیں، نہ اس کا کوئی اثر ہے۔ مگر میں اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر آمادگی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطرت پسندوں اور نتائجیت پسندوں کی بین کثرت کے ماورا اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان کو دلچسپی نہیں۔"

میری پیشکردہ نتائجیت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟ میں برابر یہ کہتا چلا آرہا ہوں کہ نتائجیت سخت دلی اور نرم دلی کے مابین واسطہ کا کام دیتی
270 ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ لفظ سرما کی طرح تجریدی نقطۂ نظر سے یا مطلق کے مفروضے کی طرح عینی نقطۂ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے، تو اس کا ضرور ایک مفہوم ہے۔ اور اگر یہ مفہوم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے نتائجیت کو اپنی تمام از سر نو تشکیلوں میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاقیتی مفروضہ یعنی کمال ابدی ہے، اصلی ہے، اور سب سے زیادہ حقیقی ہے۔ اس کا ایک بالکل متعین مفہوم ہے، اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے۔ اس کی نوعیت پر آئندہ اور آخری محاضرے میں گفتگو کی جائے گی۔

محاضرہ ۸ 273

نتائجیت اور مذہب

میں نے گزشتہ محاضرے میں اپنا پہلا محاضرہ یاد دلایا تھا جس میں نرم دلی اور سخت دلی کا مقابلہ، اور نتائجیت کو ان دونوں کے مابین واسطہ کی حیثیت سے پیش کیا گیا تھا۔ سخت دلی کو نرم دلی کے اس خیال سے قطعی انکار ہے کہ ہمارے محدود تجربے کے پہلو بہ پہلو ایک ایسا عالم موجود ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

لیکن اگر اس خیال سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو زندگی کے لئے مفید ہیں تو نتائجیت اس خیال کو مسترد نہیں کر سکتی۔ نتائجیت کے نزدیک جزئی احساسات کی طرح کلی تصورات بھی قابل لحاظ امور کی حیثیت سے حقیقی ہیں۔ اگر ان سے کوئی فائدہ نہیں تو واقعی ان کے کوئی معنی نہیں، لیکن اگر ان سے فائدہ ہے تو اس فائدے کے بقدر ان کے معنی بھی ہیں۔ علیٰ ہذا اگر یہ فائدہ زندگی کے دیگر فوائد کے ساتھ اچھی طرح جوڑ کھاتا ہے تو ان معنیٰ پر حق کا اطلاق ہوگا۔

مطلق کے خیال کا نفع یا استعمال انسان کی پوری مذہبی تاریخ سے ثابت ہے۔
ویویکانند کے استعمال 'آتما' کو یاد کیجئے، گو یہ صحیح ہے کہ اس کا علمی نفع نہیں؛ ہم اس سے کوئی خاص 274
نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ اس میں صرف جذباتی اور روحانی رنگ پایا جاتا ہے۔

کسی مسئلہ پر بحث کا سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ اس کی ایک عینی مثال لیکے بحث کی جائے: سو آلٹ وٹمین کی اس نظم کا ایک حصہ پڑھ کے سناتا ہوں جس کا عنوان 'تم سے' (خطاب عام ہے۔ اس میں جہاں جہاں تم کا لفظ آیا ہے' وہاں اس سے مُراد

ہر نظم پڑھنے یا سننے والا ہے خواہ مرد ہو خواہ عورت۔ (اِس نظم کا جزئی تصرف کیساتھ یکجائی ترجمہ حسب ذیل ہے۔ م)

''تم کوئی ہو' اب میں تم کو اپنی نظم کا موضوع بناتا ہوں' میں تم سے کان میں کچھ کہنا چاہتا ہوں! مجھے بہتیری عورتوں سے بھی محبت ہوئی اور مردوں سے بھی' مگر تم سے زیادہ کسی سے نہیں ہوئی میں گم سم رہا' میں نے دیر کی۔ مجھے آج سے بہت پہلے تم تک پہنچ چکنا چاہیے تھا' میرے ترانوں کا موضوع تم ہی کو ہونا چاہیے تھا' بلکہ میری ہجو اس کا بھی تم ہی سے تعلق ہونا چاہیے تھا؛ اب میں تمھارے پاس سب کو چھوڑ چھاڑ کر آتا ہوں' اور تمھاری ثنا و صفت کے راگ گاؤں گا۔ تم کو کوئی نہ سمجھا' لیکن میں نے ہی سمجھا' تمھارے
275 ساتھ کسی نے انصاف نہ کیا' خود تم نے اپنے ساتھ انصاف نہ کیا۔ کوئی نہیں جس نے تم کو ناقص نہ پایا ہو' صرف میں ہوں کہ تم میں کوئی نقص نہیں پاتا۔— میں تمھاری عظمت وجلال کے راگ الاپ سکتا ہوں۔ تم کو خبر ہی نہیں کہ تم کیا چیز ہو' تم نے ساری زندگی اپنے سے غفلت میں کاٹی۔ تم نے جو کیا تھا تمسخر بن کے سامنے آیا؛ مگر میری نظر میں یہ تمسخر تم نہیں' تم اس کے اندر' بلکہ اس کے نیچے چھپے ہوئے ہو۔ میں تمھاری تلاش میں وہاں پہنچتا ہوں جہاں کوئی قدم نہیں رکھتا: خاموشی کا عالم' لکھنے کا ڈیسک' گستاخانہ انداز' شب کی تاریکی' روزمرہ کے مقررہ کاموں کا سلسلہ' ان چیزوں کی وجہ سے اگر تم خود اپنی یا دوسروں کی نظر سے اوجھل رہتے ہو تو رہو' میری نظر سے نہیں رہ سکتے۔ منڈی ڈاڑھی' متغیر آنکھیں' گدلی رنگت' دوسروں کو دور کر سکتی ہو مجھے نہیں کر سکتی۔ پھٹے کپڑے' بھدا طریقہ' شراب خواری' حرص و طمع' قبل از وقت موت میں ان سب چیزوں کو بالائے طاق رکھ سکتا ہوں۔ کونسی فضیلت ہے جو کسی عورت مرد میں ہو اور تم میں نہیں؛ کوئی خوبی کوئی خوبصورتی دوسروں میں نہیں جو تم میں نہ ہو۔ کوئی ہمت و پامردی دوسروں میں نہیں جو تم میں نہ ہو؛ کوئی لذت دوسروں کی منتظر نہیں' جو تمھاری بھی نہ ہو۔ تم کوئی ہو' کچھ ہو جائے' اپنے حق کا مطالبہ کیئے جاؤ! یہ مشرق و مغرب کی نمود تمھارے آگے سب ہیچ ہیں! یہ وسیع چراگاہیں'
276 یہ ناپیداکنار دریا! انکی طرح تم بھی وسیع اور ناپیداکنار ہو۔ تم مرد ہو یا عورت اپنے ہی حق سے فطرت' عناصر' آلام' جذبات اور بربادی سب کے مالک ہو تمھارے پیروں سے

بیڑیاں کٹ کٹ کے گر رہی ہیں، اور تم کو کامل استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ استغنا ہے جس کی روشنی خواہ تم مرد ہو یا عورت، جوان ہو یا بوڑھے، بدسلیقہ ہو یا کم حیثیت، ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور، بہر صورت پھیل کے رہتی ہے۔ پیدائش، زندگی، موت، تجہیز و تکفین کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی ایسا جس میں کسی شئے کی کمی نہیں۔ تمہارے اندر جو بھی ہے وہ غصہ، نقصان، حوصلہ مندی، جہالت، برداشتہ خاطری، کی مدد سے اپنا راستہ ڈھونڈ نکالتا ہے۔"

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا نشتر دل میں چبھتا ہے، لیکن اس کے دو مطلب لئے جا سکتے ہیں، اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے، اس میں خالص کائناتی جذبہ کارنگ پایا جاتا ہے؛ اس کی رو سے عظمت و جلالت تمہارے مسخ ہو جانے کے باوجود بھی یکسر تمہاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزرے، خواہ تمہاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو لیکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ہو۔ البتہ پیچھے مڑ کے دیکھنا چاہئے اور اس اصول پر دارومدار رکھنا چاہئے جو درحقیقت تمہاری ہستی کی تہ میں کارفرما ہے۔ سکون پسندی اور استغنا پسندی یا ترک علائق کا یہی اصول ہے؛ اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے "روحانی افیون" کہتے ہیں لیکن تناسخیت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ اسکی تائید میں زبردست تاریخی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی تناسخیت کے نزدیک قابل عزت ہے، لیکن اس میں کثرت پسندی کارنگ پایا جاتا ہے۔ جس "تم" میں یہ شان پیدا کی گئی ہے جس کی ثنا میں یہ زمزمے گائے گئے ہیں، اس سے مخاطب کے وہ بہتر امکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں؛ اور اسکی ناکامی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اسپر یا دوسروں پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسکی ناکامی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس سے ان لوگوں کے امکانات کے ساتھ تمہاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے، جن کی تمہارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ و جلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ تم کم از کم اسی مردانہ مجموعی دنیا کی قدر کر سکتے ہو، اس کی داد دے سکتے ہو، اس کے تماشائی بن سکتے ہو؛ اسلئے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو بھول جاؤ، صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو، اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا مرادف سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں ڈھل جاؤ، خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ، یہ غصہ، نقصان، ناواقفیت، یا برداشتہ خاطری کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ڈھونڈ نکالیگا۔ (۴ م)۔

277

غرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے، اس نظم سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مطلبوں سے تشفی حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہاؤ میں تقدس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں 'ہم' کی ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات واحد پر مشتمل ہوتا ہے، اور دوسری میں حقیقی بصیغہ جمع امکانات پر، اور اس طرح کے تصور میں جو بیچینی ہوتی ہے وہ اس میں بہ تمام و کمال موجود ہے۔

278 اچھے دونوں مطلب ہیں لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب نتائجیت کے زیادہ مناسب ہے، اس سے فوراً نفس کو معلوم ہوجاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میں ہم آہنگی۔ دوسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے، مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان معنوں میں اطلاق نہیں کرسکتا، جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے نتائجیت پسند کی حیثیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابل بنا دیا تو غالباً آپ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہو جائے گی۔ آپ پر یہ الزام قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصورات کے منکر اور بدترین معنی میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہوگا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ جلسے میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سناؤں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر احتمالات کا اندازہ کس قدر مبہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

> میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں "میں کثرت پسندی کا
> 279 قائل ہوں؛ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم تلاش صداقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں، جو ناپیدا کنار سمندر میں تیر رہے ہیں؛ ہمارے ہر فعل سے قدیم صداقتیں ناممکن اور جدید ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہتر بنانے کا ذمہ دار ہے، اور اگر اس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہو جائے گا۔
>
> بایں ہمہ، میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد لاعلاج امراض میں مبتلا ہو جائے جس سے وہ بالفعل محفوظ ہیں، اور خود میرے اوسان خطا ہو جائیں، مگر میرے پاس اتنا دماغ رہے کہ میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیر کی بدولت

> اور اس قسم کے عقلی اتحاد کی بنیاد پر یہ تصور کر سکوں کہ میرے افعال، میرے خیالات، میری مشکلات کا تتمہ، عالم کے بقیہ تمام دیگر مظاہر ہیں، اور یہ مظاہر ایک ایسے منصوبہ کا مایۂ خمیر ہیں جس کو میں اپنا سمجھ کر پسند و اختیار کر سکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کرتا ہوں کہ ہم نتائجیت پسندوں اور فطریت پسندوں کی ظاہری کثرت کے ماورا اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو دلچسپی نہیں۔"

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گرما جائیں گے لیکن اس سے
ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک سلجھ سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح 280
ہے، نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تعبیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ تمام چارہ سازیاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فراہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔ اس فقرے سے ظاہر ہے کہ ان کا رُخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجربے کے میدان میں اتر رہے ہیں، جن کی وہ کثرت پسندانہ و بہتر پسندانہ انداز پر تعبیر کرنا چاہتے ہیں۔

لیکن ان کو یقین ہے کہ ان کا رُخ پیچھے کی طرف ہے، وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جسے وہ اشیا کا عقلی اتحاد کہتے ہیں، حالانکہ وہ در اصل اشیاء کی ممکن تجربی متحد سازی کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ نتائجیت چونکہ عقلیت کے تجریدی واحد پر نکتہ چینی کرتی ہے، اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو عینی کثرت کے نجات بخش امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو ایک 'لازمی اصول'، اور 'ممکن الحصول منزل مقصود' قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

میرے خیال میں یہ حضرت ایک سچے نتائجیت پسند تو ہیں، مگر بے پیرے۔ ان کا شمار
شائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے، جسکے متعلق میں نے پہلے محاضرے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح 281
لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں، اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ انمیں کیونکر موافقت یا ناموافقت ہے۔ اشیا کے عقلی اتحاد کا اصول اسقدر ولولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے ساختہ ہر طرف گھمانے لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ عینی حیثیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو نتائجیت قسم کے اصول پر متحد اور بہترین چیز ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تصادم کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ محض نام کے اعتبار سے واقعی تصادم ہے) ہم میں سے اکثر اسی اصلی ابہام کی حالت میں رہتے ہیں، اور یہی بہتر ہے؛ مگر بعض کا اس منزل سے آگے بڑھنا صفائی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

اس لئے اب میں توجہ کو اس خاص مذہبی پہلو پر کسیقدر زیادہ دقیقہ سنجی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اس سب سے بڑے تم، اس علی الاطلاق حقیقی دنیا، اس اخلاقی حیثیت سے ولولہ انگیز اور مذہبی حیثیت سے قابل قدر اتحاد کو وحدت پسندی کی نظر سے دیکھنا چاہیئے یا کثرت پسندی کی نظر سے؟ یہ اصول ہے یا غایت؟ مطلق ہے یا منتہیٰ؟ اوّل ہے یا آخر؟ اسکی وجہ سے آگے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یا پیچھے کی طرف؟ ان باہم متقابل صورتوں کا غتربود نہ کرنا یقیناً اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی کے نقطۂ نظر سے قطعاً ان کے مختلف مفہوم پیدا ہونگے۔

282 دیکھئے! نتائجیت کے نقطۂ نظر سے ساری مشکل کا محور امکانات عالم کا خیال ہے۔
عقلیت اپنے اطلاقی اتحاد کے اصول کو ذہنی حیثیت سے کثیر التعداد واقعات کے امکان کی بنیاد و بناتی ہے۔ جذباتی حیثیت سے یہ اس کو امکانات پر مشتمل، انکا حد بند، اور ان کے ماحصل کی خوبی کا ضامن، قرار دیتی ہے۔ اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کی بدولت تمام اچھی چیزیں یقینی، تمام بری چیزیں ناممکن ہوجاتی ہیں؛ اور امکان کا پورا مقولہ دوسرے محفوظ تر مقولوں کی شکل میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر انسان کو یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ مذہب کے لحاظ سے جو عظیم الشان فرق پیدا ہوتا ہے، وہ اس واقعہ کے اندر مضمر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک عالم کی نجات لازمی و یقینی، اور دوسرے کے نزدیک ممکن و مشکوک ہے۔ یوں مذہب کے متعلق عقلیت اور تجربیت کا تصادم تمام تر صحت امکان کے بارے میں ہوتا ہے: اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے پوری توجہ کے ساتھ اس لفظ پر بحث کرلی جائے۔
امکان کے متعین معنی کیا ہوسکتے ہیں؟ غیر فکری لوگوں کے نزدیک امکان سے مراد ایک ایسی حالت ہے جو وجود سے کم اور عدم سے زیادہ حقیقی ہے۔ گویا امکان ایک
283 مخلوط الاصل شئے، ایک درمیانی مرتبہ یا ایک عالم برزخ کا نام ہے، جسمیں حقیقت آتی جاتی رہتی ہے۔

امکان کا یہ تصور اسقدر مبہم اور ناقابل توصیف ہے کہ اس سے تشفی نہیں ہوسکتی: اسلئے اور مقامات کی طرح یہاں بھی اس اصطلاح کا مفہوم معلوم کرنے کیلئے نتائجیت کے طریقے سے کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے کا امکان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟ اس سے کم از کم یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اس شئے کے استحالہ، وجوب یا واقعیت کا دعویٰ کرتا ہے تو ہم اسکی تردید کرسکتے ہیں۔

لیکن یہ حقِ تردید کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟ ۔

اس سے کم از کم یہ سلبی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شئے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا درانداز ی کی حقیقی بنیادوں کے معدوم ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں: اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرد ہے۔

لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں، بلکہ اپنی عینی، یا جیسا عام طور پر کہا جاتا ہے، عمدہ بنیاد رکھتے ہیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے اسکے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی معدوم نہیں، بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں: یوں کسی مرغی کے بچے کے عینی حیثیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ——— (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصلی تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے، جانور یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈوں کو ضائع کردے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ امکانی بچے کے معنی واقعی انڈا، اور اس کا واقعی مرغی کے نیچے یا بچہ کش آلے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں اسیقدر بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ نتائجیت کے نقطۂ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسکے یہ معنی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقعی موجود ہیں۔ شرائط نجات جسقدر زیادہ موجود ہونگے، موانع نجات جسقدر کم موجود ہونگے، نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر اغلب ہوگا۔

یہ بحث امکان پر ابتدائی نظر ڈالنے کیلئے تھی۔ اب یہ کہنا، کہ نجات عالم کے مسائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے اعتنائی کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اپنا نام احمقوں اور ریاکاروں کی فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی نامعقولی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں۔ جب ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر دشمن کے تیر کا نشانہ اور ہر جانگسل شئے کا شکار ہو سکتا ہے تو ہم ولگیر ہوتے ہیں، اور رہنا چاہئے۔ تاہم اسطرح کے دلگیر لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں؛ ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔

اسکے مقابل رجائیت قدرۃً نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔

ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جسکا نام استحسانیت ہے۔ گو یہ
اب تک تعلیم کی حیثیت سے کم، اور انسانی معاملات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے
زیادہ، نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قلمرو ہمیشہ رجائیت کے زیر نگیں رہی؛ قنوطیت حال میں 286
شوپنہار کی بدولت آئی ہے، اسکی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استحسانیت کے
نزدیک عالم کی نجات نہ لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اسکے واقعی شرائط جسقدر
زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں، اسیقدر اسکا امکان احتمال غالب سے بدلتا جاتا ہے۔

ظاہر ہے نتائجیت کا استحسانیت ہی کی طرف میلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں واقعی موجود ہیں؛ نتائجیت انکی طرف سے اپنی آنکھیں کیسے بند کرسکتی ہے۔ رہیں باقی شرطیں، اگر وہ بھی پوری ہوگئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں، وہ قدرۃً بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح جس طرح چاہئے، کیجئے! آپکو اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر اور منقسم قرار دیجئے یا ایک مقررہ دور میں پیش آنے اور کامل کرنے والا قرار دیجئے۔

اس کمرہ میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے، اور یہ
فرض کیجئے کہ اسکے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں
میں سے جو پورا ہوگا اسکے پورا ہونے کے یہ معنی ہونگے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگی۔
لیکن یہ منصوبے محض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے، ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ 287
ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر تمامی شرائط کا وقوع و اضافہ
ہوگیا تو ہمارے منصوبے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمامی
شرائط سے کیا مُراد ہے؟ ان سے مُراد اول تو اشیاء کا ایسا مخلوط مجموعہ ہے جو پورے
وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال ہیں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔

کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے؟ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصۂ عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟

یہی گرفت کا موقع ہے، اور میں عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورۂ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بڑھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جزو ہیں جو سب سے زیادہ ہم سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جس کی ہمیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ ہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت قرار دیں، جو ہمیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں، اسی طرح وہ فی الواقع کیوں نہ ہوں؟ ہم انھیں کیوں نہ ایسا کارخانۂ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بنتے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کا نشو ونما اسی طرح ہوتا ہے، اسکے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

خلافِ عقل! یہ وہ جواب ہے جو ہمیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ نئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آکے شامل ہو جاتی ہیں، یا باقی سے بے نیاز ہو کے الگ تھلگ رہتی ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہیئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی مجموعی فطرت کے مادی دباؤ یا منطقی جبر کے علاوہ کس جگہ کی جا سکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شئے ہو سکتی ہے اور یہ شئے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی؛ باقی اجزائے عالم کا منفرداً اور بذات خود نمو خلافِ عقل ہے۔

لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے، اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق و مقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیا کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا جی چاہے منطق، ضرورت، مطلق مقولات، غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لئے جائیے؛ مگر میرے نزدیک کسی شے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی اسکا وجود چاہتا ہے: یعنی اس شے کا مطالبہ ہوتا ہے، گو ممکن ہے کہ یہ مطالبہ عالم کے حقیر سے حقیر جزو کی امداد کیلئے ہو۔ یہی اس شئے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے، اسکے مقابلہ میں مادی اسباب اور منطقی ضروریات بے جان خیالی صورتیں ہیں۔

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جسمیں انسان کی ہر خواہش فوراً پوری ہو جائے گی، وار و گرد پایہ کی طاقتوں کو پیش نظر یا راضی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی — یہی خود مطلق کی دنیا ہے۔ مطلق مظاہری دنیا سے کہتا ہے، "ہو جا"، اور وہ ہو جاتی ہے: اس کہنے کے سوا کسی اور شرط کی ضرورت نہیں۔ لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شرط

ہے؛ کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی ہیں، جنھیں راضی رکھنا
ضروری ہے: اس لئے عالم کثرت میں ہستی کا نشوونما ہر طرح کی مقاومتوں کے ماتحت
ہوتا ہے، اور ہستی مختلف مصالحتوں کے بعد رفتہ رفتہ وہ شکل اختیار کرتی ہے جسے "مجازاً"
عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں اسطرح کی تنظیم شروع ہوئی ہے
جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تشفی ہو جاتی ہے۔ اگر ہمیں پانی کی ضرورت 290
ہوتی ہے تو فوراً نل کی ٹوٹی کھول کے پانی لے لیتے ہیں، اگر ہمیں 'کوڈاک' تصویر لینا ہوتی ہے تو
بس ہم بوتام دبا دیتے ہیں؛ اگر ہمیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم ٹیلیفون دیکے دریافت کر لیتے ہیں؛
اگر ہمیں سفر کرنا ہوتا ہے تو ہم ٹکٹ مول لے لیتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمیں خواہش کے علاوہ
بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے (کیونکہ) باقی کاموں کے انجام دینے کے لئے
دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی۔

لیکن یہ عقلیت کی بحث جملہ معترضہ یا گریز ہے، ورنہ اصل مدعا یہ ہے کہ عالم کا نمو
کلاً نہیں بلکہ جزءًا اپنے اجزا کے نمو کی بدولت ہوتا ہے۔ اس مفروضہ کو اسطرح پیش نظر رکھئے!
کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اسکے بعد یہ فرض کیجئے! کہ عالم کا خالق قبل تخلیق
آپ سے کہتا ہے "میں ایسی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعی نہیں، مشروط ہے؛ شرط
یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کرنیوالا انتہائی کوشش کرے۔ میں تم کو اس دنیا میں حصہ لینے کا
موقع دینا چاہتا ہوں، تمھیں معلوم ہے، کہ اس کی سلامتی کی ذمہ داری نہیں۔ اسمیں قسمت آزمائی
کا حقیقی موقع ملے گا لیکن اسکے ساتھ نقصان کا حقیقی خطرہ بھی ہوگا؛ البتہ کامیابی کی اُمید
ہوگی۔ یہ ایک ایسے تعاملی کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے انجام دینے کے لئے دل سے
کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تم اسمیں شرکت کروگے؟ کیا تمھیں خود اپنی ذات 291
اور دوسرے کام کرنیوالوں پر اتنا اعتبار ہے کہ تم اس خطرہ کو مول لے سکو؟

اگر اسطرح کی شرکت آپ کی خدمت میں پیش کیجائے تو کیا آپ کو نہایت سنجیدگی کیساتھ
اسکے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہئے کہ اسمیں خطرہ کی گنجایش ہے؟ کیا آپ
یہ کہنا گوارا کرینگے کہ اسطرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا کے جزو بننے کے بدلے میں پھر عدم کی وہی
گہری نیند سو رہونگا جس سے مجھے ترغیب دینے والے کی آواز نے دم بھر کیلئے جگا دیا تھا؟
اگر آپ کی افتاد طبع خلاف معمول نہیں تو آپ قدرۃً اسطرح کی کوئی بات نہ کر سکینگے۔

ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صحیح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس پیشکش کو قبول کر لیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جان جائے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جس میں کہ ہم عملاً رہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادرِ فطرت کی سعادتمند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو صراحۃً موافقِ عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں، کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالقِ عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو ملا دیں گے لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں! کیونکہ ہر انسانی مجمع میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں
کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سر بکف جنگ رہنے سے 292
ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بدہمتی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بیزار اور لاحاصل دوادوش سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضول خرچ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑ رہنا چاہتا ہے۔ م) ہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھو کے باپ کے سر پڑ جائیں اور حیاتِ مطلق میں اسطرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

جس اطمینان، جس آرام، جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے، وہ اتنے محدود تجربہ کے گھبرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ یہ حسی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر متناہی سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنیٰ نروان ہیں۔ ہندوؤں اور بودھوں کا یہی اندازِ خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوفزدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس قماش کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے۔ "سب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی مع اپنی مریض روح اور بیمار دل کے؛ سب اور خدا کے ساتھ
ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تہ میں ہے، خواہ صورت کے اس محدود 298
عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی"۔ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گزرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈوبنے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیت سے صرف دانت

کرنا کرانے لگتے ہیں اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں ہمیں عیاناً نظر آتا ہے کہ مذہب کی دو صورتیں ہیں جنہیں باہم سخت تخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز نرم دلوں کو اور کثرتیت کی سخت دلوں کو پسند آتی ہے؛ لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کہنا ہی صحیح نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'اخلاقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو 'مذہبی' کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں 'مذہب' بمعنی 'خود سپاری' اور 'اخلاق' بمعنی 'خود کفائی' کا بارہا ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔

اسوقت ہمارے سامنے فلسفہ کا آخری سوال ہے۔ میں چوتھے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ سب سے گہرا
294 سوال ہے جو ہمارے دل میں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کبھی نہ مٹیگا؟ کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا درحقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہو جانا غیر ممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے، اس کا وجود درحقیقت منقسم حالت میں ہے، اور اس کا مایۂ خمیر افراد کی بہت بڑی تعداد ہے، تو اس کی نجات فرداً فرداً اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے ثمرہ کی حیثیت سے ہوگی، جو اس کا مایۂ خمیر ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی 'واحدیت' میں بند نہ کیا جا سکیگا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہمیشہ کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے، تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے جواب میں 'ہاں ہاں' نہ کہہ سکیں گے؛ دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ 'نہیں' بھی کہنا ہوگا۔ ہمیں آخر کار اپنی مایوسی کا اقرار کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں 'صحیح' اور 'مریض' دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی افراد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا ایکدن 'صحیح' اور دوسرے
295 دن 'مریض' ہونا ممکن ہوگا؛ فلسفہ کے شوقیہ شد بد جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدتی کثرت پسند یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصالحت کی راہ سے کہہ سکیں گے؛ لیکن ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے پیش نظر وضاحت و یکسانی ہوتی ہے، جو نتائجیت پسندی کے نقطۂ نظر سے ایک صداقت کو دوسری صداقت کے ہم آہنگ

بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ "نازک دلی" اور "مضبوط دلی" میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں ؟ بجمیع اجزائہٖ نجات یافتہ عالم کا خیال اتنا شیریں تو نہیں کہ ٹھیر ہی نہ سکے ؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز دلفریبی حد سے زیادہ تو نہیں ؟ کیا سب کی نجات لازمی ہے ؟ کیا نجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں ؟ کیا "آخری بات" میٹھی ہی ہو گی ؟ کیا عالم میں صرف "ہاں ہاں" ہے ؟ کیا "نہیں" زندگی کی تہ میں نہیں پائی جاتی ؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں کہ ناگزیر "نہیں" اور نقصان، زندگی کا جزء ہیں، کیا کہیں نہ کہیں حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی اور ساغر کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے ؟

نتائجیت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے: کہ خود میری نتائجیت کو اس پر کوئی اعتراض
296 نہیں، کہ میں اسی نسبتہً زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہو جاؤں، اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا امکان اسی سے ظاہر ہے کہ نتائجیت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اسطرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو مسترد کرنیکا دعوی کرتی ہے، تو میں اس کے اس دعوی سے انکار کرتا ہوں میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے نشیب و فراز میں فضول خرچ لڑکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں، لیکن ساری زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور بجا نہیں۔ میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظ نہ رہے بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان اٹھانیوالے ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہو سکتا ہوں کہ نصب العین مبدء انہیں بلکہ منتہا، کل نہیں بلکہ خلاصہ ہے۔ سب شراب انڈیل لی جاتی ہے تو تلچھٹ رہ جاتی ہے؛ لیکن جو شے انڈیلی جاتی ہے اسکا امکان اسقدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس تلچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ بیشمار انسانی تخیلات اسی طرح کے اخلاقیاتی، اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی منتشر لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی
297 ضروریات کی تشفی کیلئے کافی پاتے ہیں۔ ذیل میں ایک ظرافت آمیز یونانی قطعہ کا ترجمہ ہے

جس میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے ناقابل تلافی نقصان کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرلینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے۔م)

"ایک ملاح جسکا جہاز غرق اور جو خود سرزمین ساحل میں پیوند خاک ہوچکا ہے،
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں بادبان کھولو اور سمندر کی راہ لو، ہم اگرچہ غرقاب
ہوگئے ہیں، لیکن دوسرے بہادر ہمت نہ ہاریں، نہ معلوم کتنے شاندار جہازوں
نے انھی تیز ہواؤں کا مقابلہ کیا۔"

کیا تم خدا کے نام پر مرمٹنے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں، جن پاکبازوں نے ہاں کہا تھا، انکی بلند فطرت کی یہی واقعی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر بدی سے نجات کی کوئی صورت ہوسکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں محفوظ رکھا جائے؛ بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کرلیا جائے۔ اس بناء پر بدی سے نجات کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعاً خارج کردیا جائے؛ اس سے بالکل قطع تعلق کرلیا جائے! ایک ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کردیا جائے۔

اس لئے کسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کرلینا بالکل ممکن ہے جس سے
سنجیدگی سے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو 298
منظور کرے گا وہ اصلی نتائجیت پسند ہوگا؛ وہ غیر مصدقہ امکانات کے ایسے منصوبہ پر اپنا دارومدار رکھنے کیلئے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسا ہوگا؛ وہ ان نصب العینوں کے تحقق کیلئے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنھیں اس نے قائم کرلیا ہے۔

خود اسکے علاوہ اور کونسی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اصلاح کی دنیا میں تعاون کا وثوق ہوسکتا ہے؟ کم ازکم اسکے ابنائے جنس جو ہستی کی اس منزل میں ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے۔ لیکن کیا اسکے علاوہ ایسی مافوق الفطرت طاقتیں موجود نہیں، جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ "کوئی نہیں مگر اللہ" (لا الہ الا اللہ م) تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آسکتا ہے۔ لیکن دراصل یہ وہی انسان کا ابتدائی شرک ہے[1] جس نے نامکمل اور مبہم انداز میں

[1] بک رہا ہوں جنوں میں کیا کیا ؛ کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی (م)

شائستگی کے بعد توحید کی شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں مابعد الطبیعیات
کے درسگاہی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ ہمیشہ خدا کو ایک ایسی
ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم الشان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنیوالی، طاقتوں کے جمِ غفیر میں
تنِ تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انسی اور انسیتی پہلوؤں تک محدود تھا،
اس لئے عجب نہیں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ نتائجیت مافوق الانسان کو بالکل 299
نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم عزت کی اور مطلق کے
علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ مگر یقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہو گا کہ
مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شئے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ
اگر وسیع ترین معنوں میں بالکل تشفی بخش طریقہ سے کام دیتا ہے تو وہ یقیناً نتائجیت کے اصول پر
صحیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں، لیکن یہ کام دیتا ہے۔
اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے، جس سے یہ تمام
دوسری کارآمد صداقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ اس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے
علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے؛ لیکن جب آپکو یہ معلوم ہو گا کہ میں نے لوگوں کے
مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے، کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا
کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیشکردہ نتائجیت کو لاادریت کے الزام سے بری رکھیں گے۔
مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ انسان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے،
جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے 300
پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے، وہی نسبت ہیں سارے عالم
سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانخانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری
زندگی کے مناظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان مناظر کی اہمیت و معنی کا خیال بھی
نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے منحنی خطوط کے مقابلے میں ایک خط مماس ہیں جنکی ابتدا،
انتہا اور شکل، انکی نظر کے دسترس سے باہر ہے۔ لیکن جسطرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے
نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں، جس کا زندہ ثبوت انھیں روزانہ ملتا رہتا
ہے، اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیشکردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ بعض

ایسی برتر طاقتیں موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی نجات کے لئے کارفرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا محض استحسانی خیال مذہبی ہو سکتا ہے تو نتائجیت مذہبی ہے۔ لیکن آپ بالآخر اس طرح کے مذہب کو گوارا کریں گے یا نہیں! اس کا فیصلہ خود آپ ہی کر سکتے ہیں۔ نتائجیت مدعیانہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ آخر میں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ کامیاب ہوگا۔ ایسے
301 موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت نتائجیت کو نہیں بلکہ اُن ازحد ایقانات یا
ایمان کے سلسلہ میں جرأت آمیز کوششوں کو ہوگی، جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہو چکی ہیں۔ ممکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی کوشش کریں! اگر آپ بنیادی حیثیت سے سخت دل ہیں تو فطرت کے محسوس واقعات کی برہمی آپ کے لئے کافی ہوگی؟ اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ بنیادی حیثیت سے نرم دل ہیں تو آپ مذہب کی وہ شکل پسند کریں گے جس میں وحدت پسندی کا رنگ غالب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے امکانات پر دارومدار ہو جو وجوب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل، بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں کا مجموعہ ہیں، تو کیا عجب ہے آپ کو یہ محسوس ہو کہ جو کثرت پسندانہ و اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ ممکن ہے آپ کو یہ نظر آئے کہ ایک طرف ان گڑھ فطرت پسندی ہے اور دوسری طرف ماورائی مطلق پسندی؛ ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حسب دلخواہ مذہب کی وہی شکل ہو سکتی ہے جسے میں نتائجیت یا استحسانیت کہنے کی جرأت کرتا ہوں۔

تمت

اشاریہ

ا

ب

پ

ت

ٹ

ج

چ

ح

خ

د

ڈ

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ک

ن

و

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٢	١	تغنین	تعیین	٣٤	٢٣	آسکے	اسکے
٥	١	حدت پسند	جدّت پسند	٤٥	١٨	ہوہمارے	جوہمارے
١٠	٢	کو بھی تسلیم ؛	کو بھی ؛	٤٧	٢٠	ہمارسے	ہمارے
١٧ حاشیہ	٢٤	دہ سو	دو سو	"	٢٤	اہیت	الٰہیت
١٨	١٨	مجبرہ	مجرد	٥١	٢٤	خدا مراوف	خداکا مرادف
"	٢٥	انکا	انکار	٥٤	١٤	موشگاخانہ	موشگافانہ
١٩	١	فیصلہ کراتا ہے	فیصلہ کرتا ہے	"	٢٥	ہیں	میں
"	٦	اواسیطرح	اداسیطرح	٥٧	٩	خدا سے	خدا اسے
"	١٦	ماناپسندیدگی	یاناپسندیدگی	٦٠	٢١	چیریں	چیزیں
"	١٧	ہجویہ	ہجویہ	٦١	١٠	غروہ	غرور
"	٢١	تعذ و تلخ	تند و تلخ	٦٢	١	"وے ویدبان!	"اے ویدبان!
٢١	١	ہرٹ	ہربرٹ	٧٢	١٩	روائس ماورائی	روائس کی ماورائی
"	٢	حملا	مُلّا	٨٠	١٤	ملم	علم
٢٦	٢	اختیاریت	اختباریت	١١٥	١٩	تعربفول	تعریفوں
٢٨	١	جبں نتائجیت	جس سے خود نتائجیت	١٣٢	١٢	وسی	روسی
٣٠	١	چگاگو	چکاگو	١٣٤	٢٠	دافراد سے'	'افراد سے'
"	٢١	نعیر	بغیر	١٤٢	٢٣	بہترین چکی	بہتر بن چکی
٣١	٢	سوانعمری	سوانح عمری	١٤٦	٢٣	ورارد گرد	اور ارد گرد
٣٢	١٨	القانات	ایقانات	١٤٧	٢٠	کرنیواں	کرنیوالوں
٣٤	٢٢	ٹھراتا	ٹھیراتا	١٥٣	١٤	اور رہ باکل	اور نہ بالکل